

الفلسفة الهندية

دراسة بعض نواحيها مع المقارنة بالفلسفة الغربية

تأليف

السيد أبي النصر أحمد الحسيني

الطبعة الأولى

يطلب

من المؤلف ، ومن المكاتب الشهيرة بالقاهرة

مطبعة مصر شركة مساهمة مصرية

الفلسفة الهندية

دراسة بعض نواحيها مع المقارنة بالفلسفة الغربية

تأليف

السيد أبي النصر أحمد الحسيني

الطبعة الأولى

يطلب

من المؤلف ، ومن المكاتب الشهيرة بالقاهرة

طبـــع فى عـــدد قليـــل محـــدود



بسم الله الرحمن الرحيم

يؤتي الحكمة من يشاء

كتبه

ابو النصر

القران الحكيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله العليم الحكيم الذى يؤتى الحكمة من يشاء، ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً، لا إله إلا هو، وسع كل شىء علماً، يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم، ولا يحيطون به علماً. والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم الأنبياء، أرسل ليتلو علينا آياته، ويزكينا، ويعلمنا الكتاب والحكمة، وعلى آله وأصحابه، وعلى كل من حمل الكتاب والحكمة بعمل وإيمان، وتبعه إلى يوم الدين بإحسان.

* * *

وبعد فصرح القرآن الحكيم منذ عشرة ونيف من القرون: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾. وما أصدق هذا التصريح! فإن العلم بحر لا يُسبر غورُه،

ومحيط لا يُنال دركُه ، مهما خاضت الإنسانيةُ فى زمن من الأزمان عبابَ العلم ، وغاصت أسرارَه ، وأحصت مسائلَه، واستقرت دقائقَه . كل ذلك قليل بالنسبة إلى ما طواه الجهل ، واستتر فى خبايا الغيب .

وعليه فكلما رفع من ذلك الحجاب ، وكشف من تلك الخبايا حيناً بعد حين ، تقدمت الإنسانية ، وعرفت به خطأها من صوابها ، وجهلها من علمها ، وشرها من خيرها ، فوطئت أعراف المجد وتوقلت معارج الشرف .

كانوا يعتقدون إلى الأيام الأخيرة أن ليست الحضارة الهندية ثابتة الوطائد ، مشيّدة الأركان فى القدم والعظمة مثل الحضارات القديمة الأخرى ، ولكن فى سنة ١٩٢٤ ميلادية حدثت حادثة أماطت اللثام عن تلك الأوهام . فإن العالم الهندى بِنَرْجِىْ كشف مصادفة آثار « مُوهَنْجودَرُو » ، والأستاذ مارشال آثار « هَارَبًّا »

على شاطئ نهر السند ، وكانت مطوية تحت الرواسب ، فدلّت على عظمة الهند فى الحضارة والتقدم ، فى الألف السادس قبل الميلاد ، فبان به شأوها على غيرها . وحازت قصب السبق[1].

كذلك كانوا يرون أن أقدم مصدر للفلسفة هو الفلسفة اليونانية . ولكن البحث والدراسة كشف القناع عن أن ذلك الرأى خالٍ عن السداد ، وأن الفلسفة الهندية أقدم من الفلسفة اليونانية . ثم التشابه التام بين مسائل الفلسفة ومسائل بعض العلوم بالهند ، وبين مسائل الفلسفة ومسائل بعض العلوم باليونان ، والدلائل القاطعة الأخرى حملت أكثرَ الباحثين والمحققين على التأكد بأن مصدر الأخير الأول . نعم ، ترتاب جماعة من العلماء فيه ، ولكن ليس لديها من قوة الأدلة ما يحقق ريبها .

(١) التفصيل الوافى يجب أن يرجع القارىء إلى تقارير مصلحة الآثار الهندية . ويجد أيضاً بياناً موجزاً فى مؤلفات الأستاذ جون مارشال .

فالعـــلامة المحقق الألمانى جـــوئرس Görres (١٧٧٦—١٨٤٨ م) وغيره معه كانوا يرون أن الاسكندر المقدونى اقتنى عند هجومه على الهنـــد بعض المصنفات فى الفلسفة والمنطق وأرسلها إلى أستاذه أرسطو ، فهو اقتبس ما فيها ورتبه ونظمه فى فلسفته ومنطقه (١) .

وروى قديمـــا الفيلســـوف الخطيب الرومانى أبو لائيوس أن فيثاغورس سافر إلى الهند ، وتعلم الفلسفة فيها . (٢) كذلك ذكر مترجمه الشهير أيام بليخوس أنه كان جوّاب آفاق طوّح به السفر إلى أقاصى النواحى ، فورد فيها شرعة المصريين ، والآشوريين ، والبراهمة ، واستفاد من أسرارهم العلمية (٣) .

---

(١) MAXMÜLLER : Six Systems of Indian Philosophy p. 386

(٢) LECKEY: History of European Morals. Vol. I p. 96 note

DRAPER: The Intellectual Development of Europe. Vol. I p. 111.

(٣) راجع المراجع الآتية :

WEBER: Histoire de la Philosophie Européenne. p. 30 note

RAWLINSON: India in European Thought & Literature. p. 4

ROSSI: La spiritualism dans l'Histoire. p. 65 =

كذلك نزع السـفر بديمو قريطوس إلى مصر والحبشة ، وإيران ، والهند ليقتبس منها علماً [١].

وروى ايوسـيليوس المؤرخ اليونانى الشهير عن ارستوكزينوس معاصر سقراط والمؤلف الشهير فى علم الألحان ، أن بعض علماء الهند زاروا أثينـا ، وناقشوا سقراط ، فسألوه أن يوضح غاية الفلسفة ، فقال : البحث عن شؤون الإنسان . فقهقه أحدهم سائلاً : وكيف يستطيع المرء أن يدرك شؤون الإنسـان بدون معرفته الإلهىّ معرفة تامة [٢].

= GOMPREZ: Greek Thinkers. Vol. I p. 127
BRIFFAULT: Making of Humanity p. 128

وكذلك المرجعين الآتيين ، وإن كان مؤلفوهما يرتابون فيه ، ولكن بغير دليل قاطع لذلك :

JANET & SEAILLES: Histoire de la Philosophie. p. 920
MONDOLFO: Il Pensiers Antico (Storia della Filosofia Vol I) p. 28

(١) DRAPER: The Intellectual Development of Europe Vol. I p. 124.

(٢) RAWLINSON: India in European Thought & Literature p. 8

وسافر الفيلسوف الشهير ابولينوس التيّانى من أتباع فيثاغورس فى القرن الأول الميلادى إلى مدينـــة تاكسيلا مركز العلوم والثقافة البرهمية حينئذ فى شمال الهند ودرس فيها الفلسفة على البراهمة [1].

وصرح الـــكاتب اليونانى الشهير كليمنت الاسكندرى (٢١٨ — ١٥٠ م) الذى يشير كثيراً إلى وجود البوذيين بالاسكندرية فى زمنه ، وهو أول كاتب يونانى يذكر بوذا باسمه ، إن اليونان سرقوا الفلســــفة من البرابرة . [2] فنظريات أفلاطون فى الله وتوحيده ، وأوصافه الذاتية ، والمادة ، والعالم ، وخلود

---

(١) المصدر نفسه ص ١٨ .

(٢) كان يطلق حينئذ «برابرة» على الأجانب غير اليونانيين . راجع المراجع الآتية :

McCRINDLE: Ancient India. p. 184.
GARBE: Indien und das Christentum. S. 130.
MACDONELL: History of Sanskirit Literature. p. 422.
DRAPER: The Intellectual Development of Europe. Vol. I p. 187.

الأرواح ، فى جوهرها من أصل هندى (١) .

ولذلك حمل أفلوطينوس مؤسس مذهب الأفلاطونية الحديثة شوقه الشديد لتعلم الفلسفة الهندية على اصطحاب حملة جورديان ضد شابور ملك إيران ليجد هناك من يشد به عرى آماله فيغتبط بفلح مسعاه (٢) . وبعد الرجوع فتح مدرسة فلسفية فى روما ، فكان جميع مباديه وأعماله تحاكى الهند (٣) .

وكان الفيلسوف فيرو مؤسس فلسفة التشكيك فى اليونان موظفاً فى جيش الاسكندر ، سافر معه إلى

(١) DRAPER: The Intellectual Development of Europe Vol. I p. 153.
RAWLINSON: India in European Thought and Literature p. 6

(٢) راجع : DRAPER: The Intellectual Development of Europe Vo. I p. 211
وأيضاً : RAWLINSON: India in European Thought & Literature p. 18
وأيضاً : MONDOLFO: Il Pensiero Antico (Storia della Filosofia Vol I) p. 451.

(٣) راجع : DRAPER: The Intellectual Development of Europe Vol. I p. 214

الهند ، واستفاد من فلاسفتها قبل أن يعلن عن فلسفته[1].

واصطحب الإسكندر كذلك الفيلسوف اليونانى أنكساغورس[2]. وكان يعتقد قدم المادة ، وعدم حدوث العالم ، وقد حذا فى تفسير فلسفته حذو بعض المذاهب الفلسفية الهندية والمصرية[3].

واستنهج الفيلسوف اليونانى زينوفون سبيل الهند فى بيان نظريته فى وحدة الوجود ، فإنه كما يقول الأستاذ دريبر : يندر أن يوجد لها بيـــــان جلى موجز مثلما قدمته الهند[4].

وركب سقراط طريق الهند حين حاول الإثبات

---

(١) راجع : RUSSELL: A History of Western Philosophy p. 256.
وأيضاً : BREHIER: Histoire de la Philosophie. Vol. I p. 373

(٢) راجع : ROBIN: La pensée grecque. p. 378.

(٣) DRAPER: The Intellectual Development of Europe. Vol. I p. 108.

(٤) المصدر نفسه ص ١١٨ .

أن الفضيلة والعلم شيء واحد ، وأن أصل الشر والرذيلة هو الجهل ، فإن فلاسفة الديانات البرهمية ، والبوذية ، والجَيْنية أعلنوا ذلك قبله بكثير[1] .

حتى فى أحوال المعيشة الخاصة كان فيثاغورث نباتياً لم يأكل لحماً ، واجتنب إيذاء ذوى الحياة مثل أتباع ديانة الجَيْنية والبوذية ، واعتقد فى حرمة بعض الخضار مثل الباقلاء[2] .

وكان مثله الفيلسوف الرومانى إكوئنتوس سكسيتوس الداعى إلى النسك والتقشف تقليداً للبراهمة ، ولم يكن يأكل اللحوم ، وقد تبعه فيه غير واحد من المدرسة السينيكية[3] .

---

(١) راجع : McKENZIE: Hindu Ethics. p. 74.

(٢) RAWLINSON: India in European thought and Literature p. 5.

(٣) DRAPER: The Intellectual Development of Europe Vol. I p. 258

والمدرسة السينيكية هى من المذاهب الفلسفية اليونانية تنظر إلى العالم نظر التشاؤم

ومؤلفو اليونان الذين عقبوا هؤلاء الفلاسفة مثل لوسيوس ، وأبو ليوس النوميدى ، ونومينيوس كلهم قرروا أن الفلسفة اليونانية فى الأصل جُلبت من الشرق[1].

هذا نزر يسير من الأدلة القديمة الكثيرة ذكرناها لأننا لسنا بصدد استيفائها هنا . وأما الأدلة الحديثة فجميع الذين قتلوا الفلسفة الهندية واليونانية وتاريخهما وعلومهما درساً وفهماً وقراناً فى العصر الحاضر ، وتنزهوا فى الحكم يرون أن مصدر الفلسفة اليونانية هو الفلسفة الهندية . فغير واحد من علماء فرنسا وألمانيا وبعض البلاد الأخرى ، والأستاذ المحقق الأديب الشاعر النرويجى كونت بيورنست برنه ، ومن الإنجليز السير وليم هنتر ، والأستاذ كول بروك ، والأستاذ السير وليم جونس ، والأستاذ السير مانير وليمز وغيرهم كثيرون يرون هذا الرأى .

---

(١) راجع : DRAPER: The Intellectual Development of Europe Vol. I p. 211

وقال الفيلسوف الألمانى شوبنهاور (١٧٨٨ — ١٨٦٠م) أن فيثاغورس وأفلاطون اغتصبا التمثيل الأسطورى إلى أقصى مدى ، حصلا عليه من الهند أو من مصر ، وقدّراه واستعملاه ، ولا ندرى إلى أى مدى أيضاً اعتقداه [1] .

واستقر رأى الأستاذ الدكتور إين فلد أيضاً فى مصنفه الشهير تاريخ الفلسفة على أن فيثاغورس ، وأنكساغورس ، وفيرو وغيرهم من حكماء اليونان شدوا الرحال إلى الهند ، ودرسوا الفلسفة على الهنود ، فاستضاؤوا بمشكاتهم [2] .

هذا شأن الفلسفة القديمة . وأما الفلسفة الحديثة فقل أن يظهر اتجاه جديد فيها ولم يكن للهند فى التفكير فيه السبق والقَدَم ، غير أن الأمر يحتاج إلى البحث والدراسة والمقارنة بإمعان ودقة .

---

(١) SCHOPENHAUER: The World as Will & Idea Vol. I p. 460

(٢) راجع المجلد الأول من الكتاب المذكور ص ٦٥ .

فقد أثبت العالم المحقق الألمانى رودالف آتوا أن الفيلسوف الألمانى فيشته (١٧٦٢ — ١٨١٠م) كان يقلد فى تصوره للمثالية (ايديالزم) بكيفية غريبة الفيلسوف الهندى « شَنْكَرَا[١] » .

وبرهن المحقق الأمريكى الأستاذ مِيْلَامِدْ أن عقيدة وحدة الوجود التى ناشدها الفيلسوف اليهودى الهولندى اسبينوزا (١٦٣٢ — ١٦٧٧) مأخوذة عن الفلسفة الهندية[٢] .

وأسس الفيلسوف الألمانى شوبنهاور (١٧٨٨ — ١٨٦٠ م) معظم فلسفته على أفكار « أَوْبَانِيْشَادْ » و « وِيْدَانْتَا » و « البوذية » وقد اعترف بذلك هو نفسه[٣] .

---

(١) R. OTTO: West-Östliche Mystik S. 219-32.

(٢) MELAMED: Spinoza and Buddha

(٣) ذكر ذلك فى كتابه الشهير : Die Welt als Wille und Vorstellung

وإن صرف الفيلسوف الألمانى الشهير نيتشه (١٨٤٤—١٩٠٠م) معظم عنايته فى أمور اليونان وسياسة بسمارك ، ولم يجد فرصة للاهتمام بالفلسفة الهندية اهتماماً جدياً ، ولكننا نراه أنه فى فلسفته يقدّر فكرة التكرار الأبدى Die ewige Wiederkehrung للحياة والحوادث تقديراً عظيما ويرجحها على جميع الأفكار الأخرى. وتلك الفكرة فى الحقيقة صورة متغيرة لعقيدة التناسخ التى ناشدها الدين البرهمى بالهند قبلا بكثير .

ونظرية التناسب المؤسس السابق Pre-established harmony التى أتى بها الفيلسوف الألمانى لايبنتز (١٦٤٦—١٨١٦م) فى فلسفته سبقه ديعقريطوس الهند الفيلسوف «كَنَادَا» بقرون كثيرة[1] .

---

(١) راجع : GOWEN: Indian Literature. p. 127.
وأيضاً : DUTT: Civilization of India. p. 35.
وأيضاً : MÜLLER: Six Systems of Indian Philosophy. p. 438.
وأيضاً : CHATTERJI: The Hindu Realism. p. 20, 22.
وأيضاً : RADHAKRISHNAN: Indian Philosophy Vol. II p. 318.

إن الهند وطن الفلسفة منذ أكثر من ثلاثة آلاف سنة نمت وترعرعت على أراضيها المترامية الأطراف ، ولا يزال بساط جزئها الأكبر مطويًا لم يظهر مكنونها ، ولا بُيّن مكتومها بلسان عصرى ، وتعبير حديث .

على أن علماء الهند ليسوا بمعزل عنها تاركين أمورَها بضيعة . فقد قرأ العالم الهندى الشهير دَاس غُبْتا بحثاً وافياً دقيقاً فى اجتماع مؤتمر الفلسفة الدولى السادس فى سنة ١٩٢٤ . أثبت فيه أن ما قدم الفيلسوف الإيطالى بِنِدِتُّو كُروتشه ، وهو أحد كبار الفلاسفة المعاصرين ، فى فلسفته الخاصة ، سبقه الهند فيه بعشرة قرون . فإن مفكرَيْن ومصنفَيْن جليلَيْن من الديانة البوذية اللذين عاشا فى القرن التاسع الميلادى ، وهما : «دَهْرْمَا كِيرْتى» و « دَهْرْ مُتَّارَا » فكرا فى أمور وأتيا مأتاها إلى أن أصبح غرض بحثهما ودرية فكرهما مسائل

هى عناصر فلسفة كروتشه فى العصر الحاضر ، فماذا بنجح مطلبهما فى القرن التاسع ، وهو نفس ما عاد كروتشه بدرك ارتياده فى القرن العشرين .

وأوضح العالم الهندى الشهير الأستاذ جُرُوْدَتْ أن « الفلسفة الوجودية » Existentialism التى أحد المذاهب الحديثة الشهيرة فى الفلسفة الغربية ، سبق فلاسفة الهند فى اكتشافها وتوضيحها قبلا بكثير[1] .

وفى الهند غير واحد من الأندية والمجامع العلمية والفلسفية يُقرأ فيها مثل تلك المباحث حيناً بعد حين . فى الاحتفال الفضى لمؤتمر الفلسفة الهندى فى سنة ١٩٥٠ أبان العالم الفيلسوف الهندى الأستاذ « سِرِى نَوَاسْ أَشَارِىْ » أن ما قدمه الفيلسوف الإنجليزى بِرَاذْلى فى مؤلفه الشهير « المظهر والحقيقة » Appearance & Reality

---

(١) راجع : GURU DUTT: Existentialism

من آرائه الفلسفية الخاصة سبقه فيه الفيلسوفان الهنديان الشهيران ، وهما : « شَنْـكَرَا » و « بَهاسْـكَرَا » قبله بقرون كثيرة[1] .

وشرح فى الاحتفال الفضى نفسه العالم الكبير الأستاذ « سَرُوج كُمَار دَاس » وأثبت بالدلائل القاطعة أن فلسفة الحياة التى أشار إليها المفكر الهندى والزعيم السياسى الكبير بندت جواهر لال نهرو فى مؤلفه الشهير « اكتشاف الهند » Discovery of India أرفع وأعمق وأحسن من فلسفة الحياة ، التى قدمها الفيلسوف الإنجليزى الذائع الصيت « برت راند رسل » فى كتابه الشهير « عبادة رجل حر » A free man's Worship[2] .

وأثبت الأستاذ « بَهتَّا شَارِياَ » الأستاذ بجامعة دِكَّا

---

(١) راجع : The Indian Philosophical Congress (Silver Jubilee commemoration Volume) p. 252-257.

(٢) راجع : The Indian Philosophical Congress (Silver Jubilee Commemoration Volume) p. 210-215.

سابقاً فى بحث ممتــع أن تصور « الروحانية » عند الهند أحسن وأدق من تصور « الروحانية » لدى الغرب[1] .

وقارن فى بحث الأستاذ مُكَرْجِيْ الأستاذ بجامعة إله آباد « المثاليــة » Ideality و « الحقيقة » Reality فى الفكر الهندى ، وفى الفكر الغربى ، وأثبت أن التصور الهندى لهما أتم وأوفق من التصور الغربى[2] .

وبرهن كذلك الأستاذ « مِيْترا » الأستاذ بجامعة بنارس فى بحث دقيق مفيــد على أن مبادئ الأخــلاق وتصور الحرية فى « جِيْتَا »[3] أدق وأتم وأحسن ممـا لدى الفيلسوف الألمـانى الشهير كانْط KANT[4] .

---

(١) و (٢) راجع هذه المباحث فى الكتاب المحتوى على مقالات عديدة بقلم كبار المفكرين فى العالم ، وقد قدموه إلى فيلسوف الهند الكبير الدكتور رادها كرشنن وكيل رئيس الجمهورية الهندية ، على بلوغه الستين فى سنة١٩٤٨ ميلادية .

(٣) اسم كتاب مقدس لدى الدين البرهمى .

(٤) راجع تعليقنا فى رقم (١) و (٢) .

وتحوز الهند كذلك غناءًا واستقلالًا فى العلم الذى يعتبر أساس البحث الفلسفى والعلمى ، ألا وهو المنطق . قد أثبت ذلك العالم الهندى الأستاذ « وِدْيَا بُهُوْشَنْ » فى مؤلفه الشهير « تاريخ المنطق الهندى فى العصور القديمة والوسطى والحاضرة » . قال العلامة الألمانى بوشنسكى الأستاذ بجامعة فرايبورج فى سويسرا بعد أن سبر غور المنطق الهندى وعرفه فى كتابه القيم « المنطق الصورى » وقد نشر أخيراً فى ألمانيا :

« فى الهند أيضاً منطق صورى ، وحقيقةً هو ، إلى ما عرفناه ، مستقل ، وبغير أى تأثر من المنطق اليونانى .

ويرى أحدٌ إقامةَ الهند منطقاً صورياً واضحة فى أن مفكرى الهند وضعوا صوراً تتعلق بسؤال منطقى أساسى ، وهو أنه هل يُنْتَج شيء عن شىء آخر ؟ وإذا أُنْتِجَ ، فهل يُعتبر الشىء المُنْتَج كليًّا ؟

استنهجت الهند فى منطقها نهجاً مختلفاً تماماً عما تعلمناه فى الغرب . والفرق بينهما اثنان :

أولا — لا يعرف المنطق الهندى التنويع مثل الغربى .

ثانيا — اتجاهه المؤكد هو الاتجاه المفهومى ، بينما يحكم فى المنطق الغربى فى الغالب الاتجاه الماصدقى»[1] .

وقال فى النهاية :

« إن ما يثير اهتمامنا من مظهر المنطق الهندى هذا هو أنه نشأ فى محيط مختلف جداً وبغير أثر المنطق الغربى »[2] .

وفى ميادين العلوم الأخرى أيضاً كانت الهند حائزة قصب السبق ، لم تتأثر من أفكار اليونان ، فقد

---

(١) راجع : J.M. BOCHENSKI: Formale Logik. S. 516-517.

(٢) المصدر نفسه .

دحض العالم الفرنسى الأستاذ فيليوزات دعوى البعض أن علم التنجيم الهندى ، أو علم الطب الهندى أو غيرهما تأثر من الفكر اليـــونانى ، وأثبت أن الهند سبقت اليونان فى كشف غوامض تلك العلوم وتحقيق مسائلها بزمن كثير (١) .

* * *

قدمنا إلى القارئ الكريم فى هذا الكتاب ثلاثة مباحث استغرقت غير قليل من وقتنا فى البحث والدراسة والمقارنة ، وهي :

فلسفة « كأنّ » فى الهند وفى الغرب .

فلسفة « وِيدَانْتا » الهندية والفلسفة الغربية .

فلسفة « يُوْج » الهندية .

والأخير منها عرض موجز مجرد إذ لا يوجد ، فيما نعرف ، فى الفلسفة الغربية مثيلها . وكلها مستنبطة من

---

(١) FILLIOZAT: Les relations extérieures de l'Inde. p. 26-27.

المشاهدة العينية والنصوص الأصلية ، وما نشر عنها فى البلاد العربية سابقاً كله مترجم عن الإنجليزية ، وليس الخبر كالعيان .

كنت قيدت عند البحث أسماء المراجع التى انتفعت منها مباشرة أو غير المباشرة ، وهى بلغات عديدة ، فى كراسة ، ولكن مما يؤسف له أنها ضاعت منى . فأنشر هذا الكتاب ، خلاف عادتى ، بدون ذكر المراجع فى آخره ، وأما المراجع الهامة التى استفدت منها رأساً فهى مذكورة فى التعليقات .

وعليه فإذا قامت مباحث هذا الكتاب بقضاء شىء من حاجة القارئ إلى معرفتها فهو غايتنا . ونسأل الله سبحانه تعالى أن يغمرنا بفيض حكمته ، ويرينا الحق حقاً ويرزقنا اتباعه ؟

القاهرة { ٢٠ جمادى الثانى سنة ١٣٨٠
الموافق ٩ ديسمبر سنة ١٩٦٠ }

أبو النصر أحمد الحسينى

الفلسفة الهندية

فى رأى مفكرى الشرق والغرب

قال أبو معشر جعفر بن محمد بن عمر الفلكي البلخى المتوفى سنة ٢٧٢ هجرية :

« فكان الهند عند جميع الأمم على مر الدهور معدن الحكمة وينبوع العدل والسياسة » [١].

***

وقال المؤرخ اليعقوبى المتوفى سنة ٢٩٢ هجرية :

« والهند أصحاب حكمة ونظر ، وهم يفوقون الناس فى كل حكمة » [٢].

***

---

(١) أخبار الحكماء لابن القفطى طبع مصر ص ١٧٥ .

(٢) تاريخ اليعقوبى طبع العراق ج ١ ص ٧٤ .

وقال المؤرخ المسعودي المتوفى سنة ٣٤٦ هجرية :

« إن الحكمة من الهند بدؤها »[١].

وذكر الأستاذ السر وليم جونس رأى اليونان في الهند قائلا :

« يقول لنا مصنفو اليونان : إن الشعب الهندي أعقل الشعوب ، وفي الحكمة الأخلاقية حقاً هو رفيع الشأن[٢] » .

وقال المحقق المؤلف الانجليزي السر وليم هنتر :

« إن أكبر مساهمة قدمتها الهند إلى العالم هي الديانة والفلسفة » .[٣]

* * *

(١) مروج الذهب للمسعودي طبع مصر ج أ ص ١٣٥ .

(٢) راجع Eminent Orientalists. P. 11

(٣) W. HUNTER: The Indian Empire. p. 157.

وقال الفيلسوف الألمانى شيلنج (١٧٧٥ — ١٨٥٤م)
حين أطلع فى آخر حياته على « أوبانيشاد » :
« إنه أكمل الحكمة عند الإنسان »[1].

* * *

وقال الفيلسوف الألمانى شوبنهاور (١٧٨٨ — ١٨٦٠ م) :

« لا يوجد فى العالم دراسة نافعة رفيعة كدراسة (أوبانيشاد) » .

إن دراسته كانت سلوى حياتى ، كما هى ستكون سلوى مماتي »[2].

وقال العلامة الفرنسى الأستاذ سيلوين ليفى :

« إن من إيران إلى بحر الصين ، ومن المنـــاطق الثلجية فى سيبيريا إلى جزر جاوا وبورنيو ، ومن المحيط

---

(١) HUME: Thirteen Principal Upanishads. p. 653

(٢) MÜLLER: India. What can it teach us? p. 254.

إلى سقوطره بثّت الهند عقائدَها، وعبقريتَها، وقصصَها وحضارتَها. إنها تركت آثاراً لا تنضب على ربع من نوع البشر بأسره فى خلال تتابع طويل من القرون. ولذلك لها الحق أن تطالب مركزها فى تاريخ العالم، وهو مركز حال جهل الناس دون إعطائها إلى مدة طويلة، وأن تأخذ مكانها بين الشعوب العظيمة؛ لتلخص وتمثـــل روح الإنسانية[1] » .

وقال فى مكان آخر :

إن كثرة المظاهر للعبقرية الهندية وكذلك وحدة تلك المظاهر الأســـاسية تجعل الهند جديرة بأن تأخذ مكانها فى الصف الأول فى تاريخ الشعوب المتحضرة. فالحضارة الهندية التى هى حائزة الابتكار والاستقلال استمرت فى بسط نفوذها على الأقل ثلاثين قرناً بغير انقطاع ولا انحراف[2] .

(١) راجع Emtnent Orientalists. P. 376

(٢) المصدر نفسه ص ٣٧٧ .

بسم الله الرحمن الرحیم

ومن یؤت الحکمة فقد اوتی خیرا کثیرا

القرآن

فلســـفة « كأن » فى الهنـــد وفى الغرب

وهو اسم أطلقه المفكر الفيلسوف الألمانى الشهير هَانْزْ فَأَى هِنْجَرْ على فلســفته وسماه بالألمــانية : Die Philosophie des Als Ob أى فلسفة «كأنَّ» . ويمكننا أن نعبّره بفلسفة مثال أو خيال ، فإن « كأنَّ » تفيد إما التشبيه أو الشك أو التقريب ، والجملة المعمولة بها ليس لمعناها نصيب من الحقيقة، لأنها تساق للتمثيل الغير الحقيقى.

وقد سبق الفيلسوف هَانْزْ فَاىْ هِنْجَرْ المذكور فى رسم تلك الفلسفة وعرضها أحد كبار مفكرى الهنـد وفلاسفتها ، وهو الفيلسوف « يا جَنَّا وَالْـكِيَا » .

عاش « يا جَنَّا وَالْـكِيَا » فى القرن السابع قبل الميلاد وهو زمن تـكوين أوبانيشادات[1] الشهيرة فى تاريخ

(١) أوبانيشــادات جمع « أوبانيشاد » اسم آخر يطلق على « ويدانتــا » ، ومعنى الأخير بالسنسكريتية : خاتمة ويدا . ومعنى الأول : الجلوس بقرب =

الفلسفة الهندية . ولد فى مدينة ميثيلا بلاد ويدها ، وعاصر ملك جناكا الذى لا ينوه به أوبانيشاد كفاتح أو قائد منتصر ، أو فارس فائز فى حلبة الفروسية ، بل كمساهم فى النقاش الميتافيزيقى ، أو رئيس فى المجلس الفلسفى أو مسبغ رعايتـه على الحكماء الشهيرين فى دولتـه ، أو صديق ليَاجنًا والْـكِيَا .

يحـوز يَاجنًا وَالْـكِيَا شأو السبق فى الفلسفة والحكمة والعلم والفضل بين الفلاسفة البراهمة ، ولذلك له فى الفلسفة الهندية شخصية لا تجارى ، وأثر لا يدرك

= (الأستاذ لتلقّ أسرار العقيدة) ، وهى عبارة عن الأبواب الأخيرة فى كل ويدا من الويدات الأربعة ، تشبه كتب المتون فى العقيدة وتحتوى على أكثر العناصر من المذاهب الفلسفية الهندية المختلفة ، لذلك كثرت لها الشروح والحواشى والتقريرات ، باشر فيها كل منهم بمنهجه الخاص وأسلوبه الفريد موضوعاً واحداً ، وهو عقيدة برهمن أو آتمان . وأقدم أوبانيشادات اثنان :

١ – بريهد آرنياكا أوبانيشاد (ونحن سننقل كثيراً منه ، ونرمز له بكلمة « برى ») .

٢ – تشندوكيا أوبانيشاد .

شأوه . ومشربه من المذاهب الفلسفية الهندية « فلسفة أدوائيتا »[1] .

وعليه فالآتمان[2] عنده أساس كونى لجميع الوجود كما هو مركز المعرفة لجميع العلم . فهو مصدر جميع الوجود وأصله، كما هو منبع يجب أن ينسب إليه جميع الإدراكات، وقد أبان عقيدته الكونية فى نظرية الانبثاقات الخاصة له . وهى أن الحقيقة الوحيدة للآتمان ، وأن كل شىء آخر « أرتا » (أى البلاهة) لكونه مشتقاً محضاً .

ومع أن مسألة تناسخ الأرواح لعبت دوراً هاماً فى الفكر البرهمى الهندى . ولكن ياجَنًّاوَالْكِيَا من

---

(١) هو مذهب وحدة الوجود من المذاهب الفلسفية الهندية ، يقرر أن الاثنائية بين الروح والمادة ، والنفس والعالم ، والفكر والوجود ، بل الحقيقة الوحيدة للآتمان . ويمكن أن يلخص المذهب كله فيما يلى :

ا — الحقيقة الوحيدة للآتمان .

ب — الآتمان معرض العلم فينا .

ج — لايمكن أن يعرف الآتمان .

(٢) آتمان كلمة سنسكريتية معناها نفس ، ترد كثيراً فى الكتب الدينية الهندية وتستعمل فيها بمعنى الروح الفردى مع روح العالم أى الله .

علو الفلسفة الأدوائيتية يعتبرها غير الحقيق ، فإن الروح عنده شيء خالد ، فلأجل أى شيء وفى أى شيء تتناسخ[1] كذلك هو يعتبر الشعور من وجهة النظر الفلسفى المحض حادثاً زائلا ، ولكن هذا لا يمنعه من اعتبار الآتمان Noeses Noeseos أى الشاهد الذاتى الخالد[2] والحقيقة الوحيدة فى عالم الأوهام .

وأما فلسفة « كأنّ » له فحين أراد يَاجنَّا وَالكِيَا أن يعتزل العالم ويهجر حياته الدنيوية وزّع أملاكه على زوجتَيْه : مايترى ، وكاتيايانى . فسألته الأولى عند الوداع عن سر الموت ، والخلود . فقال : إن الحقيقة للآتمان ، وهو فى الكائنات مثل كتلة الملح ألقيت فى الماء وذابت فيه ، لا يمكن أن تُرى وتُجمع فيه مرة أخرى ، ولكن من أى جهة يؤخذ الماء يكون ملحاً . كذلك آتمان

(١) يرى باب ٢ عدد ٤ و ١١

(٢) يرى باب ٤ عدد ٣

يساوى برهمن اللامتناهى الغير المحدود الكامل العلم يشعر به الكائن فى نفسه وفى غيره ، ولكن بعد الموت لا وجود لذلك الشعور . يريد به أن فى الحياة بعد الممات لا يبقى شعور الفردية، لاندماج روح الفرد فى روح الكل . فقالت مايترى : « إن قولك أن لا شعور بعد الموت شوّشنى» . فرد عليها يَاجنّا وَالكيا : أنا لا أقول لك شيئاً مشوّشاً فإن الأمر واضح . إنه حيث كأنّ ثنائية موجودة يستطيع واحد أن يرى، ويسمع ، ويشم ويعرف الآخر ، ولكن حيث يدرك مدرِك الحقيقة إن العالم بأسره آتمان ، فبأى شىء يستطيع ، وماذا يستطيع أن يدرك ؟ وبأى شىء يستطيع ، وفيم يستطيع أن يفكر ؟ وبأى شىء يستطيع ، وماذا يستطيع أن يسمع ؟ كيف يقدر على أن يعرف العليمَ الذى يحيط علمه بكل شىء ؟

هذا الكلام وإن كان سياقه الحياة بعد الممات يفيد

رأى يَاجَنَّا وَالـكِيَا فى نظرية المعرفة كذلك . فهو يقول :
بما أن الإدراك والسمع والتفكير وغيرها تحدث حين كأنّ
الغير موجود ، لذلك إذا غاب هـــذا الغير أصبح عمل
الإدراك والسمع والتفكير غير ممكن . وعليه ففلسفته
تقتضى معمول كأنّ ، أى الثنائية المثالية أو الخياليـــة
لتصبح الأعمال النفسية مثل الإدراك والتفـكير ممكنةً .
ولـكن التجربة تبيّن لنا أن هذا الغير أو معمول كأنّ غير
حقيق . لذلك للعمل فى منطقة نظرية المعرفة يجب أن
تـكون الثنائيـــة المعروضة معمول « كأنّ » ، وليست
بحقيقية مطلقاً . فهى « كأنّ » الثانى وضع بإزاء الأول .
وهذا الثانى أو العين عديم الوجود ، إذا أُزيل عن الأول
لا يبقى إلا الأول أو النفس . كذلك يقرر يَاجَنَّا وَالْـكِيا .
أن لا يمكن أن يجعل « العالِم » موضوع العلم . إن الذى
أعلم ويحيط علمـــه بكل شىء كيف يمكنـــه أن يكون
معلوماً ؟ وهو أساس نظرية المعرفة عنده .

يظهر مما سبق أن يَاجنّا وَالـكِيَا ينكر وجود غير الآتمان ، ولـكننا نراه يعدّ له فى سلسلة الـكلام فيما بعد قائلا : إننا حين نقول نحن لا نعرف شيئاً آخر فهو يدل على أننا نعرفه ومع ذلك لا نعرفه . يقصد به أن فلسفة كأنّ أو الخيال التى توجه الشك إلى الـكائنات ذات حقيقة موضوعية للعلم وتجعلها مظهراً بغير الحقيقة يمكن أن يعدّل بالاعتراف لها بشىء من الحقيقة لأجل الأغراض المتعلقة بعلم النفس ، فإن أدوات الإدراك أى أعضاء الحواس لا تنقطع عن وظائفها . ولـكن بما أن الوجود الحقيقى لجميع الأغراض الـكونية للآتمان فقط ، لذلك الحقيقة الخارجية التى نعترف بها يجب أن تـكون من نوع معمول كأنّ أى خيالية .

هذا ماذكر يَاجنّا وَالـكِيَا من فلسفته فى ضمن حرف « كأنّ » (أى « إيوا » بالسنسكريتية) فى بريهد

آرنياك أو بانيشاد . ولأوبانيشاد هذا ثلاثة شارحون ، وهم : شَنْكَرَا ، ورَامَنُوج ، ومَادُهو .



الفيلسوف شنكرا
وصورة المفتاح فى جنب التماثيل الهندية تدل على أنهم من الشارحين المتازين حيث كان لشرحهم أثرا بعيد الغور فى الفلسفة الهندية .

يقول شَنْكَرَا (٧٨٨ — ٨٥٠م) الذى يعد عبقريته الفيلسوف الألمانى الشهير دائسَنْ مثل عبقرية كانْط ، لأن شرحه لأوبانيشاد قضى على البوذية فى الهند : أنه يمكن أن يتصور عقلا حالتان للعلم : حالة وِدْيَا ، وحالة أَوِدْيَا

ففي الأولى لا وجود فى خارج آتمان . وفى الثانية يمكن أن نفرض وجوداً خارجياً منفرداً عن المـدرك العامل . ولـكن هذا الوجود الخارجى من نوع خيالى . ويقول شَنْـكَرَا فى الختام : إن العلم الحقيقى علم ينعدم فيه تثليث الإدراك ، والمدرِك ، والمدرَك .



الفيلسوف رامنوج

ويقول رَامَنُوجَ الذى عاش فى القرن الحادى عشر الميلادى : إن من حرف « إيوا » (أى كأنَّ بالعربية) يفهم أن استقلال معمولها أو بألفاظ أخرى استقلال الحقيقة الخارجية غير ممكن الإدراك[1] ، ثم يقول : إنه حين ينال روح الفرد توفيقاً من بَرْمَاتْما (أى الله) يقدر على أن يعرف جميع الأشياء حتى بَرْمَاتْما نفسه .

---

(١) وهو رأى يدل على أن رامنوج سبق فيه الفيلسوف الإنجليزى الشهير بركلى BERKELEY (١٦٨٥ – ١٧٥٣ م) الذى ناشد فى فلسفته أن لا وجود لأهداف حواسنا مستقلا عنا ، وقد استنفد وسعه وطاقته فى إثباته بخاصة فى كتابه « المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس » وهو نفس ما نادى به رامنوج قبله بخمسة قرون أن استقلال الحقيقة الخارجية غير ممكن الإدراك .

كذلك سبق بركلى من فلاسفة الإسلام ابن سينا المتوفى سنة ١٠٣٧ ميلادية . فإنه قرر فى الشفا : أن الحاس من وجه يحس ذاته لا الجسم المحسوس (راجع نصوص الكلم شرح نصوص الحكم للفارابى فى مجموع الرسائل طبع مصر ص ١٤٩) .

وأيضاً سبقه صدر الدين الشيرازى المتوفى سنة ١٦٤٠ ميلادية . فانه قال فى الأسفار الأربعة : « أما بحسب النظر الدقيق ، فالمحسوس بالذات هو الصورة الحاضرة عند النفس ، لا الأمر الخارجى المطابق لها » . (راجع السفر الرابع من الأسفار الأربعة طبع طهران ص ٤٩) .

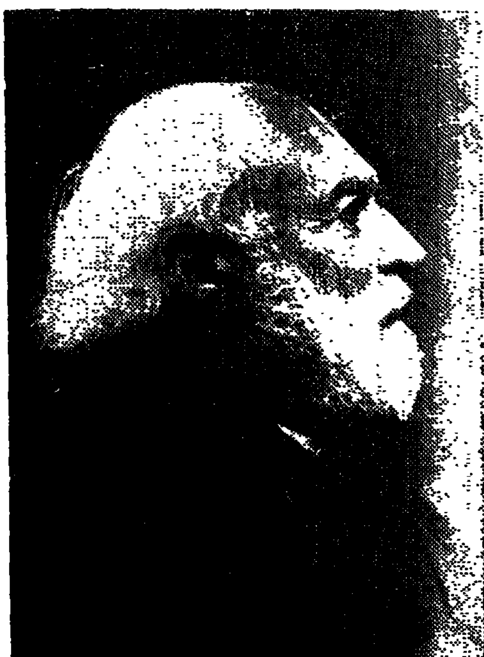


الفيلسوف مادهو

ويقول مَادُهْوْ الذى يحصر الموضوع فى سياقه أى الحياة بعد المماة ، بإمكان إدراك معمول كأنَّ إلى حد تبعيته لها ، وتوقفه عليها ، وأنه غير ممكن أن يعرف أحدٌ اللهَ الذى هو وجود ذو شخصية ، والذى يعرف روح الفرد بواسطته جميع الأشياء .

قد رأيت مما سبق من شروح مفهوم « كانَّ » أن

مَنْـكَرَا يرى أنها تشمل نظرية المثال ، أى نظرية وجود غير حقيق ، بينما يرى رَامْنوَجْ أنها تدل على أن استقلال الحقيقة الخارجية لا يمكن أن يُدرك ، فى حين يرى مادهو أنها تشمل توقف الحقيقة الإيجابى على وجود ذى شخصية . ونتحدث إليك الآن عن فلسفة « كأنَّ » عند الفيلسوف الألمانى الشهير هَانْزْ فَاىْ هِنْجَرْ .



الفيلسوف الالمانى هانزفاىء هنجر

أظن لم يجل فى فكر يَاجَنَّا وَالـكِيَا حين وضع فلسفته الكأئية ، ولا خطر ببال شارحيها أنه سيرتفع فى تأييدها وتوطيدها صوت من أوربا بعد مرور خمسة وعشرين قرناً على وضعها . وهذا الصوت هو صوت الفيلسوف الألمانى الحاد الذكاء هَانْزْ فَاىْ هِنْجَرْ .

أشار فَاىْ هِنْجَرْ منذ سنين إلى أن التعبيرات المثالية أى التشبيهية تستعمل فى أربع لغات أوربية هامة للدلالة على طابع الحقيقة الخيالى . ففى اللاطينية يرأس ذلك التعبير حرف Quasi ، وفى الفرنسية Comme si ، وفى اليونانية Os Ei، وفى الألمانية Als Ob ، ومن الأخير سمى فلسفته Philosophie des Als Ob ولم يكن له نصيب من الإستشراق وإلا لعرف أن حرف « إيوا » بالسنسكريتية ، « وگويا » بالأردية والفارسية ، و « صانكه » بالتركية ، و « كأنّ » بالعربية تستعمل فى نفس المفهوم الذى يستعمل فيه Als Ob

يرى الأستاذ الإنجليزي وُلف أن فَاىْ هِنْجَرْ استلهم فلسفته من نواحٍ مختلفة ، من وضعية كانْط KANT التي تحصر العلم الإنساني في التجربة ومنفعيته التي ترمي إلى تقديم العقل العملي ، ومن إرادية شوبنهاور وتشاؤمه، ومن نشوء داروين . واختبارية مِلْ التي تحول الحقيقة إلى إمكانات الإحساس الدائمة[1] .

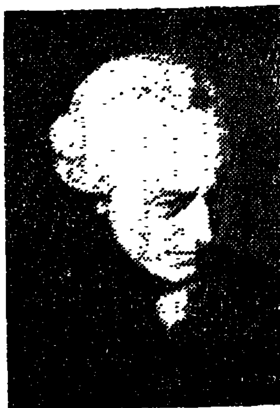
لكن فَاىْ هِنْجَرْ يقول لنا غير ذلك ، وشهادة الرجل على نفسه أصدق من شهادة غيره عليه ، فقد أبان فَايْ هِنْجَرْ في ترجمة حياته التي كتبها هو[2] إنه استلهم فلسفته من كانط ، فكانْط نجمة عظيمة متلألأة استنار بهـا فَاىْ هِنْجر في وضع فلسـفته ، وهو يَمَأُ إلى مصنفات كانْط المختلفة منوهاً بأن التعبير الحقيق فيها تعبير

---

(١) Outline of Modern Knowledge. p. 578.

(٢) راجع ترجمة حياته هذه في المجلد الثاني من كتاب :—
Die Philosophie der Gegenwart in Selbsdarstellung.

كانّى ، أى خيـالى لذلك لا يقدر عنده التعبير المختص بالكمال التصـــورى ، ولا العقلى ، ولا التجريبي ، حتى لا الانتقادى الصحيح ، على أن يفسر فلسفة كانْط تفسيراً حقيقياً ، بل يجب أن تفسر هى من جهة النظرة الخيالية .



الفيلسوف الألمانى كانط

إن عقيدة كانْط فى عالمَيْن : عالم التصورات العقلية البحتــة Noumena ، وعالم التصـــورات المبنية على الحواس Phenomena تمدّنا بأســـاس يجب أن نبحث فيه عن جرثومة الفلسفة الخيالية أو الكأنيّة .

فحين يقول كانْط : يجب علينا أن نفرض كأنّ هناك عقلاً خالقاً فى العالم[1] .

(١) Vaihinger: Philosophie des Als Ob. S. 360.

وحين يقول : يجب أن نعتبر الإرادة كأنّها حرة ،
وإن كنا لا تقدر على أن تقول شيئاً فى شأنها من جهة
التصورات المبنية على الحواس[١] .

وحين يقول : يجب أن يسلك كل رجل سلوكا
كأنّه عضو من مملكة الغايات التى تعرض فكرة كلية
الغايات الكاملة المجتمعة فى نظام[٢] .

وحين يقول : يجب أن نعد قانون الأخلاق مقدساً
كأنّه أمر إلهى[٣] .

وأخيراً حين يقول فى نقد الحكم : انه يجب أن
نفرض كأنّ هناك عقلا مدركا لا يطرأ عليه أى طارىء
للتوفيق بين قوانين الطبيعة الخاصة والفهم[٤] .

كل ذلك ينبئنا باتجاه خيالى بحت سائر فى جميع

---

(١) وذلك فى بحثه : Grundlegung zur Metaphysik der Sitten

(٢) Watson: Selections from Kant. p. 248.

(٣) Vaihinger: Philosophie des Als Ab. S. 292

(٤) Watson: Selections from Kant p. 339.

انتقادات كانْط . وهذا الاتجاه على ما يقول لنا الأستاذ فائ هِنْجَرْ هو ملهم فلسفته الكأنيّة أى الخيالية .

وهنا نرى كيف أن فلسفة « إيوا » (أى كأنّ) لياجنّا والكيا تنطبق على تعبيرات كانْط الكأنيّة تمام الانطباق ، فمع أنه لا يوجد هناك وجود خارجى حقيق نسمعه يقول : انه يجب علينا أن نفرض كأنّ هناك أحد لأجل أعمال الإدراك المختلفة . ثم يؤكد أن الحقيقة الوحيدة للآعان ، وأما الأشياء الأخرى كلها فخيال .

يتطرق إلى البال سؤال وهو : ماحقيقة هذا الخيال أى ما هو معول « كأنّ » الذى نوه به يَاجَنّاَ والكِيا ، وأومأ إليه كانْط، وأنشده فَائ هِنْجَرْ ؟ وما هو طبعه ؟ فيقول لنا الأستاذ هائيزيش اشمت : إن للغلبة على مشكلات الفكر ، ولإدراك هدفه يُفرض بعض الفروض تخالف الحقيقة أو تشتمل هى نفسها على التناقض ، فالتصورات

الفنية الكاذبة المعلومة التى تكوّن تلك الفروض هى معول « كأنّ » أو الخيال[1] .

ويقول فاى هنجر : أن معمول كأنّ أو الخيال هو الغرض غير الحقيقى مع الشعور به لأجل الأغراض العامية . والفرق بينه وبين الغرض العامى أن الأخير يمكنه أن يحقق ويثبت ، ولكن الأول لا يمكن تحقيقه بتاتاً[2] . وعليه فالأخير يمكنه أن يكون حقيقياً لأنه قابل التحقيق ، ثم إن جميع الإكتشافات تتكوّن من الفروض العامية ، ولكن معمول « كأنّ » أو الخيال لا يساعدنا على أن نكتشف. إن جميع العلوم الإنسانية مفعمة بأمثلة هذا الخيال . فالعلوم الرياضية ، والطبيعية ، والأخلاقية ، والميتافزيقية ، والدينية ، والمنطقية ليست بخالية من

---

(١) Philosophisches Wörterbuch. S. 693.

(٢) راجع فى ترجمة فايْ هنجر فى المجلد الثانى من الكتاب :
Die Philosophie der Gegenwart in Selbsdarstellung

أثره[1] . كل منها يختار بعض الفروض غير الحقيقية ثم يبنى عليها بناءه . حتى إن طبيعة العلوم فى ذاتها مثل الفروض التى تفرضها خيالية ، ففاى هِنْجَرْ ينبهنا كيف يكون تصور النقطة فى علوم الرياضة . والجوهر الفرد فى علوم الطبيعة خيالياً[2] ، إذ لا توجد نقطة حقيقية ولا جوهر فرد حقيقى ينطبق عليهما ما عند تلك العلوم من الحدود لهما .

إن التصورات ، والتصديقات ، والجزئيات ،

(1) ROBINSON: Anthology of Recent Philosophy p. 588.

(2) كان من فلاسفة الإسلام ابن سينا المتوفى سنة ١٠٣٧ ميلادية ، والسهروردى المتوفى سنة ١١٩١ ميلادية ، والقزوينى المتوفى سنة ١٢٧٧ ميلادية ، وميرك البخارى المتوفى سنة ١٣٤٠ ميلادية سبقوا فاى هنجر ، فى إدراك هذه الحقيقة بخاصة فى علوم الرياضة بعد ياجنا والكيا . فكان ابن سينا يعد موضوعات علوم الرياضة من الوهميات (راجع النجاة له طبع مصر ص ٩٨) . كذلك صرح السهروردى فى كتابه « المطارحات » أن مباحثها تبنى على الأمور الموهومة (راجع شرح حكمة الإشراق طبع طهران ص ٣٥) . ورأى أيضاً القزوينى فى مصنفه « حكمة العين » أن مدار البحث فيها الاعتبارات الذهنية والأمور الموهومة ، وكذلك شارح حكمة العين ميرك البخارى (راجع شرح حكمة العين للبخارى المذكور طبع قازان ص ٦) .

والكليات كلها خيالية ، فالقياس المنطق من باب الأولى خيالى . والمادة والعقل خياليان . والجوهر الفرد الحى Monad الذى أثير حوله فى الفلسفة نقاش كثير من نوع خيالى أيضاً . وحق الملوك الإلهى خيالى . وحرب الجميع ضد الجميع التى أطنب هابز فيها الكلام خيالية . « والمجرد » الذى يعتبر أعلى الأفكار فى الفلسفة من نوع خيالى . والقيمة والغاية كذلك خياليتان . واللامتناهى والمتناهى فى الصغر من نوع خيالى . جميع النسب المتوسطة ، والأمثلة ، والرموز خيالية . جميع المقولات ، والتصورات مثل الواجب والألوهية كذلك خيالية .

هكذا يشرح لنا فَايْ هِنْجَرْ أن جميع العلوم الإنسانية متأثرة بعمول « كأنَّ » أى الخيال . وهو يقول أن تلك الآثار أو بلفظ آخر تلك الفروض أخطاء أُرتكبت عمداً للأغراض العلمية . وهنا نرى أن فَايْ هِنْجَرْ وافق المذهب العلمى النفعى (براجماتزم) .

ولكنه لا يلبث أن يشذ عنه حين يقدم فى فلسفته فكرة جديدة[1] ، هى فكرة الحقيقة المزدوجة التى سنخوض فيها بعد .

مما لا يحتاج إلى بيان أنه لو عاش ياجنّا والكيا فى العصر الحاضر لقدّم لنا هو أيضاً مجموعةَ الأزهار المتنوعة التى تفتحت على دوحة العلم الإنسانى فى خمسة وعشرين قرناً لاستشهاد فلسفته الكأنيّة كما قدم فايْ هِنْجَرْ . على إننا نجده حَصرَ مجهودَه فى قشع الغمام عن العلاقة بين النفس والعين فى العمليات النفسية المختلفة بمقتضى الزمان والمكان . فهو يفيض فى فلسفته إن الحقيقى الوحيد هو الوجود النفسى ، وأما الوجود العينى فمن نوع خيالى .

وهنا نجد فرقاً ذا شأن بين فلسفة ياجنّا والكيا الكأنيّة وفلسفة فاىْ هِنْجَرْ الكأنيّة : فإن فلسفة الأخير إرْجافية أو حِسِّية على حين فلسفة الأول آتمانية .

(١) ROBINSON: Anthology of Recent Philosophy. S. 595.

ثم إن فلسفة فَاىْ هِنْجَرْ التى وضعت فى سنة ١٨٧٦ ميلادية ونشرت أول مرة فى سنة ١٩١١ ميلادية ، إن أتيح لها ما حاولت وتيسر لها مرادها فى أندية العلم والفلسفة بخاصة فى المانيا ، لم تخلُ من سبل المؤاخذة ولا نجت من مطاعن النقد . فقد عجموا عودها وقلبوها بطنًا لظهر وسألوا صاحبها : إنه إذا أصبحت جميع الأمور الواقعية خيالية ، فماذا بقى ؟[1] فرد عليهم فَاىْ هِنْجَرْ : أن هناك وجودين يمكن أن يقال فيهما إننا نتأكد حقيقتهما ، وهما : فيضان الإحساس ، وقانون المماثلة والمخالفة .

وهذا الرد وإن قدم فكرةً جديدةً — فكرة الحقيقة المزدوجة — لا يخلو من مراجعة نظر . فإن علم

---

(١) راجع نقد الأستاذ نلر الإنجليزى فى مجلة :
Mind (New Series) Vol. XXI p. 96-100.

النفس يقرر أن الإحساس المجرد خيال محض[1]. فإذا قال لنا فَأْى هِنْجَرْ أن فيضان الإحساس هو الحقيقة القصوى، فماذا يمنعنا لو قلنا له : إن « الفيضان » و « الإحساس » كلاهما خيال .

كذلك كان تطبيقه لفلسفته على علم المنطق موضع نظر عند العلماء . فقد صرّح الفيلسوف الألمـانى والبطل العالمى فى لعب الشطرنج الدكتور إمينويل لاســكر فى كتابه « الثقافة فى خطر » أنه تجاوز فى تطبيقه هذا حدَّه ، فإن التصور يمـكن أن يستخدم لمعمول « كأنّ » أو الخيال ، ولـكن علمه ووجوده ليسا من معمول

---

(1) W. JAMES: Text-Book of Psychology. p. 13.

وقد سبق فى تبيين تلك الحقيقة من فلاسفة الإسلام صدر الدين الشيرازى المتوفى سنة ١٦٤٠ ميلادية الفيلسوف الامريكى وليم جيمس صاحب المرجع المذكور . فقد أشار إليه فى الأسفار الأربعة بقوله : « إن الحس لو جرد عن العقل لم يكن موجوداً ، ولا أمكن وجوده منحاداً عن العقل ، وليست الحواس بالقياس إلى مستعملها كالآلات الصناعية إلى مستعملها حيث يتصور القدوم والمنحت وجود ، وإن فرض عدم النجار » (راجع الأسفار الأربعة طبع طهران السفر الرابع ص ٤٩) .



الفيلسوف الألمانى الدكتور ايمينول لاسكر
(بقى حائزا بطولة العالم فى لعب الشطرنج من سنة ١٨٩٢
الى سنة ١٩٢١ ميلادية)

« كأنّ » أو الخيال . فالدائرة البيضاوية فى ذاتها ليست معمول « كأنّ » . إنما الدائرة البيضاوية التى تدور عليها الأرض حول الشمس معمول « كأنّ »[١] .

---

(١) Dr. E. LASKAR: Die Kultur in Gefahr. S. 14.

حين ننعم النظر نجد أن لفكرة الحقيقة المزدوجة شأناً كبيراً فى الفلسفة الكأنيّة . فالحقيقة المزدوجة عند فأنى هِنْجَرْ كما ذكرها بشىء من التناقض فى ترجمة حياته ، هى : عالم الإحساس ، وعالم المادة . وهى فكرة لم يرتح لها أصحاب المذهب العملى النفعى (براجماتزم) ، فناقشوه أشد النقاش ، لأنهم يعتقدون أن جميع الحقائق صنف من الأغلاط ، وجميع الأغلاط صنف من الحقائق . لأن الحقيقة عنـــدهم هى الغلطة الناجحة ، والغلطة هى الحقيقة الفاشلة ، لذلك لا وجود عندهم لثنائية الحقيقة .

كذلك كانْط فإنه اعتقد فى حقيقــة عالمين : عالم التصورات العقلية البحتــة Noumena ، وعالم التصورات المبنيــة على الحواس Phenomena ، ونشر بذور الفلســفة الكأنيّة فى مصنفاته وفلسفته التقطها فاىُ هِنْجَرْ .

أما يَاَجْنّا والْـكِيَا فقسم الحقيقة قسمين : قسم أعلى ، وقسم أدنى . فالأعلى هو عالم التجارب الآعانية الذى سماه

شنكرا « وِدْيَا » ، والأدنى هو عالم التجارب الإنسانية الذى سماه شنكرا « أَوِدْيَا » . وعليه ففكرة كانْط أقرب من فكرة ياجنّا وَالكِيَا . غير أن ياجَنّا والْكِيَا أعلن أن حقيقة عالم « أوْدِيَا » حقيقة كأنيّة أى خيالية . وأما حقيقة عالم « وِدْيَا » فحقيقية ، لأن الآتمان عليم ، خالد ، مصدر جميع الكائنات ، وأصل جميع التجارب .

قد رأيتَ مما سبق أن أساس فلسفة « كأنّ » لفَاى هِنْجَرْ إرجافى أو حسّى فهى واهية الأسباب ضعيفة القواعد ، على حين أساس فلسفة « كأنّ » لياجنّا والكيا صخرة الآتمان الخالد فهى ثابتة الدعائم مشيدة الأواخى . كلاهما فلسفة « كأنّ » لذلك يتشابهان ، بيد أن الفرق الأساسى بينهما ذو شأن خطير .

العرب والمفهوم الكأنّى :

اعترف الفليسوف الألمانى هانز فاىْ هنجر (١٨٥٢ — ١٩٣٣ م) صاحب فلسفة « كأنّ » المذكورة

في مؤلفه أن العرب في القرون الوسطى أدركوا المفهوم الـكأنيّ، فإنهم حين اطلعوا على نظام بطليموس الـكوني قرروا أنه خيالي أي « كأنيّ » ، وليس برأي علمي[1] .

---

(١) راجع : H. VAIHINGER: The Philosophy of 'As If'. p. 40. ترجمه من الألمانية إلى الإنجليزية الأستاذ أوغدن واطلع عليه المؤلف الفيلسوف فائي هنجر نفسه وكتب له مقدمة .

فلسفة ويدانتا الهندية
وفلسفة الغربية الحديثة

إن الهنود قد حافظوا فى الفلسفة على تقاليد نفيسة جدًا . هى أحسن بكثير مما عند الإندوجرمانيين فى أوربا من مذاهب الفلسفة التى أقل تفكيرًا وأكثر عمليةً ، مثل مذهب التجربة Empirialism ، والحقيقة Realism ونتيجتهما الطبيعية المادية Materialism التى سادت فيها كثيرًا . بينما فلسفة ما وراء الطبيعة التى هى المركز والقلب الحقيقى للفلسفة الجدّية الهامة لا يعبأ بها أحد ، إلا الذى تعلم التجاسر على روح العصر بجرأته الممتازة . ففى الهند لم يقلّب بعد نفوذ مثل تلك الروح الغربية المضلة التقاليدَ الجيـدَةَ الموروثةَ عن الزمن فى الدين والفلسفة .

نعم ! صحيح ، أن فى الهنـــد كذلك كثيراً من « دارسانا » (أي مذاهب فلسفية) لا تلفت النظرَ إلا من ناحيــة التاريخ ، وأن الأتباع للمذهب « سنـكيام » أصبحوا من النوادر ، وأن المذهب « نيايا » يوجد الآن كلعب أو ممارسة عقلية كما كان فى الزمن القديم فى عقل كل هندىّ مفـكّر وقلبه .

وأيضاً صحيح ، أن مذهب وِيْدَانْتَا كذلك تأثر فيما بعد بمذهب الحقيقة Realism الذى هو غريزى فى طبع البشر ، وحاول هذا الأثر تحريف التوحيد الذى أقامه شَنـكرا بأسماء مختلفة ، مثل « وِيْشِشْتْ أَدْوَائتاَ » (أى التوحيد المصلح) ، أو « دَفَائِتاَ » (أي الثنائية) ، أو « شُدْهْ أَدْوَائِتاَ » (أي التوحيد الصافى) ، ولـكن البلاد لم تقبل هذه الغوايا ، نخمدت حيث ظهرت .

وهذا الأمر ، أى كون مذهب وِيْدَانْتاَ حيًّا إلى

الآن لأمر قد يكون للهند باعث التسلية فى مشاكلها الكثيرة ، لأن الغايات الأبدية أعلى وأفضل من الغايات العارضيـــة . ومـــذهب وِيْدَانْتَا الذى تأسس على «أوبانِيْشَادَات» و « وِيْدَانْتَا سُوتْرَا » ، وأكمله شَنْكَرَا بشروحه عليها ، والذي لا يقل فى المنزلة عن فلسفة أفلاطون ، وكانْط ، واحد من النتائج الثمينة لعبقرية البشر فى بحثه عن الحقائق الأبدية .

يرجع الفضل فى إنجـــاز هذا المذهب وتكميله إلى شَنْكَرَا ، لأننا حينما نلقى نظرة على « أوبانِيْشَادَات » التى أخذها شَنْكَرَا فى تكميله أساساً للحقائق الملهمة ، نرى أنه لم يكن من الهينات ، استخراج فلسفة مرتبة من المواد التى فيها ، لأنها فى الفلسفة الإلهية ، والكونية ، والنفسية فى منتهى الغموض والتضاد ، ففى كثير من فقراتها نرى طبع « برهمن » ملونة بألوان مختلفة بارزة ، وفى أخرى نقرأ أن طبع « برهمن » مستحيل التعبير بكلام

إنسانى لفهم الإنسان ، كما نجد بيـــانات طويلة توضح كيفية خلق العالم « بيرهمن » ، ثم نقرأ أن ليس هنـــاك وجود للعالم سوى « برهمن » وجميع تنوع الأشياء وهم وخطأ محض ، كذلك نحن نقرأ بيانات غريبـــة « لسَمْسَـــارَا » (وهو طريق جولان الروح إلى السماء ورجوعها إلى الأرض) أى التناسخ ، فى حين نقرأ أن ليس هناك «سَمْسَارَا» ولا كثرة الأرواح بل «الآتْمَان» الواحد الذى يقطن تماما فى كل وجود .

فشَنْـكَرَا فى مثل هذه الصعوبات الناشئة من موادها ، وفى مثل هذه المبادىء الـكثيرة المتضادة التى لم تسمح له أن ينـكرها ولا أن يعترف بكلها ، إستنبط استنباطاً بديعاً جديراً بالاهتمام ، وهو أنه من جميع المواد الموجودة فى « أوْبانِيْشَادَات » أنشـأ مذهبين لفلسفة « وِيْدَانْتَا » أو « أوْبانِيْشَادَات » .

أحدهما باطنى Esoteric وهو يسميه « نِرْجُنَّاوِدْيَا »

أى المبدأ الباطنى ، وأحيانا « بَارَامَرْتِيْكَا أَوَاسْتَا » أي مقام ما وراء الطبيعة ، وهو يشتمل على الحقائق التى هى ما وراء الطبيعة ، وقد أنشأه للناس الذين يقدرون على فهمه ، وهم قليلون فى كل زمان ومكان .

والثانى خارجى Exotesic . وهو يسميه «سَاجُنَّاوِدْيَا» أي المبدأ الخارجى ، وأحيانا « وِيَاوَهَارِيْكى أَوَاسْتَا » اي المقام التجريبى . وهو لعامة الناس الذين يريدون المحسوس ، ولا الحقيقة المجردة ، والعبادة ، والتفكر والتأمل . وينقسم كلاهما إلى أربعة أقسام وهى كما يلى :

١ — فلسفة الإلٰهيات	Theology
٢ — « الكائنات	Cosmology
٣ — « النفس	Psychology
٤ — « الحشر والنشر	Eschatology

١ — فلسفة الإلٰهيات :

إن « أوْبَانِيْشَادَات » مملوءة ببيانات متباينة فى طبع « برهمن » . فالبرهمن فى تلك البيانات هو الذي يتخلل وينفذ فى الجو كله ، هو النور فى الشمس ، والبصر فى العين . رأسه السماء ، وعيونه القمران ، ونَفَسه الهواء ، وموطئ القدم له الأرض . هو كبير لا نهاية له كروح العالم ، وصغير غير متناه كروحنا . وهو على الأخص « إِيْشْوَرْ » أي الإله ذو الشخصية يوزع الثواب والعذاب على حسب أعمال الناس .

جمع شَنْكَرَا جميع هذه البيانات المتعددة تحت عنوان فلسفة الإلهيات الخارجية ، أي « سَاجُنَّا وِدْيَاَ » للبرهمن . وهو يحتوى على المبادئ الكثيرة التى اختيرت للوصول إلى الوجود الأبدى ليس عن طريق العلم ، بل عن طريق العبادة . ولكل منها فوائد خاصة . وهنا نحن

نرى أن فكرة الإله كالإيشْوَرْ أى الوجود ذو الشخصية ليست إلا فكرة خارجية ، لأنها لا تعطينا علماً كافياً للآتْمان ، لأن الشخصية معناها التحديد والتضييق ، ولأنها تتأسس على الأنانية المحدودة . ولا تناسب هاتان الصفتان من هو فوق كل وصف .

وبإزاء هذه المبادىء الخارجية توجد المبادىء الباطنية أى « نِرْجُنَا وِدْيَا » للآتْمان ، وأساسها استحالة إدراك الإله بفكر الإنسان وكلامه . وقد أشير إليه بالقاعدة التى تتردد كثيراً فى « أوْ بَانِيشْادات » ، وهى « نَاإِيتي ! نَاإِيتي ! » ومعناها أنك مهما تحاول لمعرفة الآتْمان ، وكيفما توضحه ، أنا دائماً أقول لك : « نَاإِيتي ! نَاإِيتي ! » أي هو ليس كذلك ، هو ليس كذلك !

حينما سئل الحكيم « بَهْوَا » من الملك « وَاشْكَالِيْن » ليُبيّن « برهمن » سكت ، فلما كرر عليه

الملك السؤال ، قال : أنا أقول لك وأنت لا تفهم « شَانْتُو يَامْ آتْمَان » أي هذا الآتمان ساكت .

والآن نحن نعرف بواسطة فلسفة كانْط KANT أن رد « بَهْوَا » على الملك كان صحيحاً ، لأن نظام عقلنا نفسه الذي مربوط إلى الأبد بالزمان والمكان ، وبقانون السبب والمسبب إلى أقصى صور إدراكه الغريزى يحرّمنا دائماً من معرفة الحقيقة الإلٰهية المجردة عن الزمان والمكان .

ومع هذا «الآتْمان» الوجود الإلٰهى ليس بمحال لنا الاتصال به لأنه ليس ببعيد عنا ، لأنه يوجد فينا تماماً ككياننا العقلى . ولذلك حين نرجع من العالم الخارجى الظاهرى إلى أعمق أسرار طبعنا نصل إلى الله ، ولكن ليس بواسطة العلم ، بل بواسطة « أَنُوْ بَهْوَا » أى بواسطة انهماكنا وانجذابنا فى أنفسنا .

وهنالك فرق عظيم بين العلم الذى فيه كلُّ العالِم

والمعلوم مفصول عن الآخر ، وبين « أُنو بَهْوَا » الذى يجتمع فيه العـــالِم والمعلوم فى واحد . لذلك من وصل بواسطة أُنو بَهْوَا إلى درجه « أَهَمْ بِرَهْمَا آسْمِيْ » أى « أنا برهمن » فقد نال عند شَنْــكَرَا « سَمْرَا دَهْنَمْ » أى الاطمئنان الــكامل ، فهو لايحتاج فى هذه الحالة إلى شىء لأنه يشعر ويعرف أنه هو مجموع وكثرة لجميع الوجود .

٢ — فلسفة الــكائنات :

فى هذا القسم أيضاً نجد أن شَنْــكَرَا يفرق بين المبدأ الخارجى والباطنى ، وإن لم يكن الفرق واضحاً كما هو فى الأقسام الأخرى . ففلسفة الــكائنات الخارجية عنده تنبنى على مذهب الحقيقة (ريالزم) الطبيعية المخطئة ، وهى التى ولدنا فيها ، وهى تعد كالحقيقة وتتوقف كلياً على البرهمن بواسطة قصة خلق العالم بالبرهمن . وأساسه أُوْبَانِيْشَادَات ، فإن فيها عبارات مختلفة تنبىء عن خلق العالم الفانى بالبرهمن .

كان يرد الاعتراض هنا وهو أن خلق العالم المادى بسبب غير مادى ، فى حين من الأوقات ، بعد انقضاء الأزل بدون فائدة ، ليس أنه غـــير معقول عند العقل الإنسانى وعلم الطبيعة ، بل هو ضد عقيدة هامة فى نفس وِيْدَانْتَا ، وهى « سَمْسَارَاسِيا أَنَادِيْتَوْمْ » أى عدم أولية تناسخ الأرواح أو قِدَمه .

فى هذه النقطة تجلت نباهة شَنْـكَرَا وذكاؤه ، فإنه بدلاً أن يعترف بخلق العالم الفانى مرة إلى الأبد كما هو مذكور فى الأوبانيشاد ، فسر بأن العالم يُخْلق بالبرهمن للأزمان الطويلة ثم يُجذب ، وهذا الخلق والجذب يدوم إلى الأبد . وهو يرى أن الخلق والجذب المسلسل ضرورة أخلاقية تتعلق بعقيدة مركزية ذات قيمة فى « وِيْدَانْتَا » الخارجى وهى عقيدة « سَمْسَارَا » أى التناسخ.

يقول شَنْـكَرَا : إن الإنسان كالنبات ، فهو ينمو ، ويترعرع ، ويموت فى الآخر ، ولـكنه لا يموت تماماً ، لأنه كما يترك النبات عند موته وراءه بذرة ينمو منها على

حسب صفاتها نبات جديد ، كذلك يترك الإنسان عند موته « كارْمَا » أي الأعمال الحسنة والسيئة لحياته التى يجب أن تُجزي ثواباً أو عذاباً فى الحياة الثانية بعد هذه ، فلذلك لا أولية للحياة ، لأنها ثمرة حياة أخرى ، وكذلك لا نهاية للحياة ، لأن أعمالها يجب أن تكفّر عنها فى حياة أخرى لاحقة . لذلك « سَمْسَارَا » من دون البداية والنهاية ، وخلق العالم من جديد بعد جذبه فى البرهمن ضرورة أخلاقية .

فسَمْسَارَا ليس الحقيقة المجردة ، بل هو الحقيقة الممثلة فى شكل قصصى ، لا يمكن أن تدرك بعقولنا ، لذلك مُثّلت فى عقيدة التناسخ التى تحدق بها التصورات الزمنية والمكانية ، وإلا فهى مجردة عن الزمان والمكان ، ولذلك هى خارجة عن فهمنا . وهذا هو شأن وِيْدَانْتَا الخارجى لأنه يمثل الحقائق الأبدية فى شكل تمثيلى خلافاً للباطنى فإنه يسعى للكشف عن الحقيقة المجردة .

وأساس فلسفة الكائنات الباطنية أن ليس هناك فى الحقيقة وجود للعالم المتنوع الكثير ، بل « للابرهمن » فقط . وما نلاحظه كالعالم ليس إلا « مَايَا » أى وهم يشبه بسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماءًا حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً . ولا يستحق الخوف أكثر من الحبل شبه لنا فى الظلام كأنه حية تسعى .

فأنت تجد أمثلة كثيرة فى « وِيْدَانْتَا » تمثل أوصافاً لهذا العالَم الوهمى . ولعل أحسنها التى شبه فيها شَنْكَرَا الحياةَ بحلم طويل ، فقال إن الإنسان حينما يحلم لا يشك فى حقيقة ما يراه فى الحلم ، ولكن هذه الحقيقة تتلاشى فى الدقيقة التى يستيقظ فيها ، وتحل مكانها الحقيقة الصادقة التى ما كان يعلمها حين الحلم . وإلى حقيقة هذا المثال أشار الشاعر العربى أبو الحسن التهامى حين قال :

فالعيش نومٌ والمنيــة يقظــةٌ

والمرء بينهمــا خيالٌ ســارى

فاقضــوا مآربكم عجالًا ، إنمــا

أعماركم سَــفَرٌ من الأســفار

وتراكضوا خيلَ الشباب وبادروا

أن تُستردّ فإنهن عــوارى

نعم! إن الحياة حلم . هى فــكرة ناشدها كثيرمن العقلاء والحكماء من بندار وسوفوكلس إلى شكسبير وكالدرون دى لاباركا ، ولــكن لم يبرهن أحد بالأسلوب الحسن الذى عبر عنه شنْــكَرَا . حقيقةً ! إن الدقيقة التى نحن نموت فيهــــا لا يكون أكثر شبهاً من دقيقة الاستيقاظ من الحلم الطويل الثقيل . وحينئذ يمكن أن تنعدم السموات والأرض كأشباح الليل . وماذا يكون إذ ذاك أمامنا أو فينا؟ برهمن ! الحقيقة الأبدية التى كانت محجوبة عنا بحلم هذه الحياة .

إن هذه الدنيا « مَايَا » أى وهم وليست الحقيقة .

هذه هي الفكرة الأساسية الدقيقة فى وِيْدَانْتَا الباطنى والتى لا تنال بتقادير فكرية . بل « بأَنُوبَهْوَا » أى بالرجوع من هذه الدنيا الملونة إلى معزل عميق فى أنفسنا أي فى آتْمَانِنا . إعمله أنتَ إن شئت فأنت تعرف به الحقيقة التى تختلف كثيراً عن حقيقة التجربة . وهى حقيقة مجردة عن الزمان والمكان والتغير . وحينئذ أنتَ تشعر وتشاهد أن الذى خارج هذه الحقيقة الصادقة ليس إلا الظاهر ، إلا « المَايَا » ، إلا الحلم .

هذا كان الطريق الذى سلكه مفكروا الهند للوصول إلى الحقيقة ، وهى نفس الحقيقة التى وصل إليها بارمينيدس وأفلاطون عن مثل ذلك الطريق حين كشفا عنه وعرّفاه وعلّما أن هذا العالَم عالَم الظلال ، وأن الحقيقة ليست فى هذه الظلال ، بل وراءها . فالتطابق هنا بين مذهب وِيْدَانْتَا وبين الأفلاطونية غريب جداً.

ولكن كلاهما أدركا هذه الحقيقة التي هي ما وراء الطبيعة عن طريق الوجدان . فمعتقدهم صحيح ، ولكنهم غير قادرين على إثباته . وهذا هو النقص فيه .

وهنا نجد الفكر الهندي واليوناني نجدة على ضوء فلسفة كانْط KANT . فعمل كانْط العظيم هو « نقد العقل الإنساني البحت » ولكن ليس بطريق سطحي كعمل لوك LOCK . بل بطريق أدق . فكانْط ذهب فيه مذهباً آخر غير ويدانتا وأفلاطون الوجداني . وبعمله هذا وصل إلى نتيجة مدهشة لنفسه وللعالَم بأسره . وهي : أن الأجزاء الثلاثة الضرورية لهذا العالم الخارجي . وهي : المكان . والزمان . وقانون السبب والمسبب ليست — كما نحن نعتقد بالطبع — الأسس الأولية للحقيقة الخارجية بل هي صور إدراكية غريزية باطنية لنفس عقلنا .

أثبت ذلك كانْط ، وأرشد تلامذته شوبنهاور SCHOPENHAUER بالأمثلة الرياضية ، فكانت نتيجة

إثباتهما الحتمية أن العالَم كما هو ممتد فى المكان ، وجارٍ فى الزمان ومحكوم بقانون السبب والمسبب ليس إلا التمثيل لعقلنا فقط .


الفيلسوف الالمانى شوبنهاور

وهنا أنتَ ترى تطابق فلسفة ماوراء الطبيعة الهندية ، واليونانية ، والألمانية ، فإن شَنْكَرا قال : إن العالم «مَايَا» أى الوهم . وقال أفلاطون : إن هذا العالَم عالم الظلال وليس عالم الحقائق . وقال كانْط : إن عالَم الوجود عالم الظاهر فقط ، وليس الوجود بنفسه ، إنه عقيدة واحدة ولكن فى ثلاثة أجزاء العالم ، والثبوت العلمى لها ليس عند شَنْكَرا ، ولا عند أفلاطون ، بل عند كانْط .

٣ — فلسفة النفس :

فى هذا القسم نحن نغير خطتنا ، فنبـــدأ بفلسفة النفس الباطنية أولًا بدل الخارجية ؛ لأن لها اتصالاً متيناً مع فلسفة الـكائنات الخارجيـة التى أتممنا بحثها بعد ، والتى أساسها أن العالم هو « مَايَا » .

كذلك حسب فلسفة النفس الباطنية أيضاً جميـــع الأشياء « مايا » أى وهمية إلا شيء واحد يستثنى منها وهو نفسي أو آتْمانى ؛ فآتْمانى لا يمكن أن يكون وهمياً لأن من ينكره يعترف فى نفس الإنـكار حقيقته . وهذا المبدأ هو نفس المبدأ Cogito ergo sum أي أنا أفـكر لذلك أنا موجود الذى أتى به ديكارت ولـكن شَنْـكَرَا سبقه .

ولـكن ماهو الفرق بين روح الفرد «جِيْوْ آتْمان» وبين الروح الأعلى « پرِيَمْ آتْمان » أو « برهمن » ؟ فهنا

رأى شَنْكَرَا احتمال ظهور اختلافات ، ظهرت فعلا بعده بواسطة (رَامَنوْجَ) و (مَادُهَوا) و (وَاللَّابَهَا) . فقرر أن « جيْوْ آتْمان » لا يمكن أن يكون جزءاً للبرهمن (وهو ما قرره بعده رَامَنوْجَ) لأن البرهمن لا يمكن أن يتجزأ ، لأنه مجرد عن الزمان والمكان ، وكون الأجزاء لشيء معناه أن يكون تعاقبها فى الزمان وترتيبها فى المكان . ولا هو مختلف عن البرهمن (وهو ما قرره بعد مَادُهوا) لأن البرهمن « إيْكَامْ إيوَا أَدَوِيْتِيَامْ » أى واحد لا ثانى له . ولا هو البرهمن المنقلب (وهو ماقرره بعده وَاللَّابَهَا) لأن البرهمن غير متغير (لأن هذا التغيير كما نحن نعرفه الآن عن كانْط يصدر من قانون السبب والمسبب) . إذن جِيْوْ آتمان لا هو جزء البرهمن ، ولا غير ، ولا هو البرهمن المنقلب ، بل هو پرَيْم آتْمان نفسه تماماً .



الفيلسوف وللايها

إن تلك النتيجة هى النتيجة نفسها التى وصل إليها فى الأفلاطونية « بلوطينوس » وفى الفلسفة الكانطية « شوبنهاور » . ولكن شَنْكَرَا خطا فى نتائجه خُطَى أوسع منهما ، فهو يقول : إن روحنا ليس جزء البرهمن ، بل البرهمن نفسه . لذلك جميع أوصاف البرهمن ككونه نافذاً فى كل مكان ، وكونه أبديًا ، وكونه قديراً (أى بألفاظ أخرى كونه مستثنى من المكان ، والزمان ،

وقانون السبب والمسبب) يمكن أن ينسب إلى أصل شهير فى ويداانتا ، وهو «أَهَمْ بِرَهْما آسْمِيْ» أى أنا برهمن. وبناءً عليه يكون هذا «الأنا» نافذاً فى الكل (أى مجرداً عن المكان) ، وأبديًّا (أى مجرداً عن الزمان) ، وقديراً (أى غير مقيد بقانون السبب والمسبب) . ولكن يقول شَنْكَرَا : أن هذه الأوصاف الإلٰهية مستورة فى «أنا» كما أن النار مستورة فى الخشب ، وهى تظهر عند النجاة النهائية فقط .

فما سبب ستر هذا الطبع الإلٰهى فى «أنا» وبهذا السؤال نحن ننتقل من فلسفة النفس الباطنية إلى الخارجية فيرد شَنْكَرَا عليه أن سببه « أُوْپادِهى » أى الأوصاف الخارجيــة ، وهى : « ماناس » أى النفس الحى ، و (سُكْشَمامْ شَرِيرَامْ) أى الجسم اللطيف مع فروعها الحواس الخمسة .

والحاصل أن جميع النظام النفسى مع السبب الذى

هو ممكن التغير من ولادة إلى ولادة مع « كارمان » يصطحب الآثام فى جميع طرق تناسخه من دون التأثير فى طبعه الإلٰهى ، كما أن البلّور لا يتأثر من اللون الذى لُوّن به .

ولكن ماهو أصل هذه الأوپادهى ؟ هى فى الحقيقة تُشكّل جزءاً من « مَايَا» أى العالم الوهمى العظيم ، ومثل « مايا» هى أيضاً تتأسس على أَوِدْياَ الغريزي لنا أو الجهل الذى قوة سلبية محضة ، وعندها قدرة كافية لصد طبعنا الإلٰهى هذا . فمن أين تأتى هـذه القوة السلبية التى هى سبب أصلى للجهل والمعصية والمصيبة ؟

فى حل هذا السؤال عجز جميع الفلاسفة فى الهند وفى اليونان وفى كل جهة ، حتى جاء كانْط ليكشف لنا حله ، فقال : إن السؤال نفسه غير صحيح . فأنت تسأل عن أَوِدْيا ولكن لا سبب له ، لأن قانون السبب والمسبب لا يتقدم أكثر من عالم سَمْسَارا هذا . فالقانون

يربط كل حلقة مع الأخرى ، ولـكن ليس خارجاً عن سَمْسَارا قط . أى ليس فى أَوِدْيا الذى هو من الأوصاف الممتازة لذلك الخارج .

فـكانْط يعلمنا أن فى استعلام سبب أَوِدْيا مع « مَايا » و « سَمْسَارا » و « أُوپادِهى » نحن نسئ بالعضو الغريزى لعقلنا ، وهو قانون السبب والمسبب ، ليجتاز المنطقة التى هو ما خلق لها ، ولا هو نافع فيها . نعم ! هذا صحيح إننا فى هذا العالم فى جهل ، ومعصية ، ومصيبة وإننا نعرف الخروج عنها ، ولـكن السؤال عن سببها غير صحيح .

٤ — فلسفة الحشر والنشر:

فلسفة الحشر والنشر هى فى الحقيقة فلسفة «سَمْسَارَا» أى التناسخ . فنحن سنبين أولا نظريتها الخارجية ، ثم ننتقل إلى الباطنية .

لم يكن فى الزمن الممعن فى القدم بالهند إلا الأناشيد لذلك لم تكن فكرة سَمْسَارَا ، بل ولا كانت فكرة الثواب فى الجنة . ولكن بعدمضى الزمن برزت فكرة العذاب فى منطقة سوداء « پدَمْ جَابِهِـيْرَم » التى فى مقدمة جهنم . ثم ظهرت نظرية سَمْسَارَا الدقيقة التى علمت الثواب والعذاب فى شكل ولادة جديدة على الأرض .

ولكن ويدا نتا يجمع كلتا النظريتين أى الجزاء فى جنة وجهنم ، وفى سَمْسَارَا . ولذلك الجزاء عنده مرتان : مرة فى الجنة والنار ، ومرة ثانية فى الوجود الجديد على الأرض . وهذا الجزاء المضاعف يختلف فى ثلاث درجات . وهى :

(١) پِتْرِيَانَا : وهو مقدر لصاحب الأعمال الخيرية ، ويؤديه عن طريق الدخان الطالع من الحطب الذى يحرق جثمانه فيه بعد موته عن سلسلة من المحطات المظلمة إلى المملكة الهادئة للقمر ، وهناك بالمخالطة مع

الآلهة سيتمتع بأثمار أعماله الخيرية حتى تستنفد . وحالما تنفد ذخيرة الأعمال الخيرية له ، تجتاز الروح إلى وجود إنسانى جديد بواسطة محطات من الأثير ، والهواء ، والضباب ، والنبات ، والمنى ، والرحم . وفى هذه الحياة الجديدة ستجزى الأعمال الحسنة والسيئة المتعلقة بالحياة السابقة مرة ثانية .

(٢) دِيْوَايَانَا : وهو مقدر لمن صرف حياته فى عبادة برهمن . فهو يذهب بواسطة الدخان الطالع من الحطب الذى يحرق جثمانه فيه بعد موته عن سلسلة من المحطات المنورة إلى الشمس ، ثم منها إلى القمر ، ومنه إلى البرق . وهناك الروح التى ليست بإنسانية تقوده إلى البرهمن ، وبعد ذلك ليس له رجوع .

(٣) تِرِىْ تِيَامْ سِتَانَامْ : وهو مقـــدر للذين لم يعبدوا البرهمن ولا قاموا بأعمـال خيريـة ، فهم بعد التعذيب فى طبقات جهنم المختلفة سيقادون إلى حيـاة

حيوانات الطبقة السفلى مثـــل : الدود ، والهوام ، والثعابين وغيرها .

فجميع هذه الطرق المختلفة الخيالية لسَمْسَارَا تعتبر كالحقيقة مثل هذا العالم ، ولـكن ليس أكثر . لأن هذا العالم وجميع طرق السَمْسَارَا شرعية للذين هم فى أَوِدْيَاَ ، وليس للذين غلبوا عليه .

أما ويداتنا الباطنى فلا يسلم حقيقة العالم ولا حقيقة سَمْسَارَا لأن الحقيقة الوحيدة فيه هو البرهمن الذى هو محجوز عليه فينا كآتمانا . فعلم هذه الآتمان وهو المقصد الأعلى المبيّن فى « اَهَمْ بِرَهْمَا آسْمِى » أى أنا برهمن ، لا يُثمر « مُكْشَا » أى النجاة ، بل هو مُكْشَا أى النجاة نفسها :

على أنه لمـا كان البرهمن كالأعلى والأدنى فى كل محل ، فجميع عُقد نيتنا تنحل ، وجميع آلامنا تنفلق ، وجميع شكوكنا تنعدم ، ولا تبقى لأعمالنا قيمة ما . حقيقةً

لا يمكن أن يعيش الإنسان من دون العمل ، وكذلك الذى فاز بالنجاة . ولكن هذا الناجى يعرف أن جميع أعماله خيالية كهذا العالم بأسره . فلذلك تلك الأعمال لا تلازمه ولا تنتج له حياة جديدة بعد الموت . فالإنسان مثل هذا يمكن أن يعمل أى صنف من الأعمال .

فى هذه النقطة قد اعترض على ويداتتا بأنه ناقص فى الأخلاق . ولكن الحقيقة أن العقل الهندى يميل إلى التفكير أكثر من أن يتكلم كثيراً فى شأن الأعمال . وقد رأى أحد كبار الفلاسفة الألمانيين ، وأثبت أن الأخلاق الحقيقية ثمرة ذاتية لويداتتا . فصحيح أن فى الإنجيل قانون الأخلاق الأعلى ، وهو : « أحبب جارَكَ كما تحب نَفْسَكَ » . ولكنى لِمَ أعمل هذا ما دمت أشعر الألم واللذة اللذين يختصان بى ولا بجارى ؟

إن جواب هذا السؤال لا يوجد فى الإنجيل ولكنه يوجد فى ويداتتا فى قانونه العظيم « تَاتَ تَوَامْ آسِىْ » .

فهذا القانون بكلماته الثلاث يبيّن نفسية جميع قوانين الأخلاق وروحها . فيقول إنك أنت ستحب جارَك كنفسك ، لأن جارَك هو أنت ، وإنما الوهم يجعلك تعتقد أن جارَك غــيرك . أو فى ألفـاظ بَهْجَاوَتْ جيْتَا : « نَاهِنَاسْتِيْ آتْمَانَ آتْمَانَمْ » أى من يعرف نفسَه فى كل شىء وكل شىء فى نفسه لا يضر نفسه .

هذا هو فحوى ومشمول علم الأخلاق بأسره ، ومغزى مقام من عرف نفسه كالبرهمن لأنه يحس أن نفسه كل شىء . كذلك لا يحتاج إلى شىء لأن عنده كل ما كان يمكن أن يكون عنده ، ولأنه يحس نفسه كلَّ شىء لذلك هو لا يضر شيئاً ما . إذ ليس هناك أحد يضر نفسَهُ بنفسه . فهو يسكن فى العالم ومحاط بأشباح ذلك العالم . ولــكنه لا ينخدع بها مثل الرجل المريض بمرض العيون يرى بسبب مرضه قمرين ، ولــكنه يعرف أن ليس هناك قمران بل قمر واحد . كذلك « جِيْوَنْ مُــكْتَا » أى الناجى

يرى كثرةَ العالم ولا يقدر أن يتخلص من رؤيتها ، لكنه يعرف أن هناك وجوداً واحداً ، وهو البرهمن ، أو الآتمان ، أو نفسه . لذلك هو يحقق أعمالَه خالية من الأغراض .

وهكذا هو ينتظر نهايته ، كما ينتظر الخزّاف نهاية دوران عجلته حين ينتهى إناؤه . ثم ليس له سَمْسَارًا بعد الموت ، لأنه ينضم إلى البرهمن كالنهر إلى البحر . وهو يترك وراءه « نَاماَ » و « رُوْپَمْ » أى يترك الشخصيةَ ولكن لا يترك وراءه آتمانَه أى نفسَه . فهو ليس القطرة التى تهبط فى البحر ، بل هو البحر كله الذى تخلص من أغلال الجليد ورجع من حالة الجماد إلى حالته الأصلية .

وعليه فوِيدَانْتَا فى صورته الحقيقية غير المصطنعة سند قوى للأخلاق الطاهرة ، كما هو سلوى عظيم فى آلام الحياة والموت .

هذا ونختم هذا البحث على قول قاله أحـد كبار الفلاسفة الألمانيين فى « وِيدَانْتا » ، قال :

« إن الهنود يمتلكون فى « وِيْدَانْتا » أسلوب الإلاهيات والفلسفة الذى لا يشفى غليل الناس فحسب ، بل يفى حاجات العقـل الذى يطمح إلى العـلم الحقيق فى شكل نقي » .



فلسفة « يوج » الهندية

« يُوْجَ » معناه باللغة السنسكريتية الاتصال ، والانضمام . وهو اسم يطلق فى الفلسفة الهندية ودياناتها على مذهب خاص . وخلاصة ذلك المذهب وتعليمه ، كما هو عند جميع المذاهب الصوفية ، الإصرار والتأكيد على أن هناك إمكاناً للاتصال المباشر بالله . وذلك برفع مستوى الإنسان عن مستواه الطبيعى . ومتى ارتفع الإنسان إلى ذلك المستوى نال ـ عند أصحاب هذا المذهب ـ النجاة النهائية من جميع أدوار التناسخ . وعليه فيشمل المذهب أساليب وقواعد ونظماً وأصولاً يرفع التمرين عليها مستوى المتمرن .

يتأسس هذا المذهب على الاعتقاد فى أن فهم الإنسان عاجز ، لا يقدر على أن يدرك الحقيقة إدراكاً

تامًّا . ولذلك يشبّه أصحابه العقلَ الإنسانى بمرآة تنعكس فيها الحقيقة . فوضوح العكس أو غموضه يتوقف فى الحقيقة على قسط جودة المرآة وصفائها .

كذلك القَدَرُ الذى نعرفه نحن من الحقيقة يتوقف على حالة عقلنا ووَسَائِلِهِ أكثر من أن يتوقف على شىء آخر . لأن وضوح ذلك القَدَر من المعرفة أو غموضَه أو كمالَه أو نقصَه يرجع فى الحقيقـــة إلى تلك الحالة . فالألوان مثـــلاً لا تظهر للأعمى ، ولا يسمع الأصم الموسيقى ، كما لا يفهم ضعيف العقل الحقائقَ الفلسفية . مع أن الحقيقة فى كل من تلك الأمثلة هى هى ، لم تنقص من عدم ظهورها للأعمى ، ولا من عدم سمع الأصم إياها ولا من قصور ضعيف العقل عن إدراكها .

وعليه فأسلوب المعرفة لدى أصحاب هذا المذهب ليس بخَلْقى كما هو اكتشافى ، ولا إنتاجى كما هو إلهامى

لذلك يكون الاكتشاف أو الإلهام عندهم ناقصاً إذا وجد الفساد فى الآلة أو عرض لها النقص .

إن الأغراض الذاتية والعواطف الخاصة تحول دائماً بين آلة العقل وبين الحقيقة الملهمة ، فإذا أثرت شخصية الموضوع على طبيعة الآلة أصبح العكس ناقصاً . كذلك جهل المشاهد للمشهود يجمع دائماً أوهامه حوله ، لأن ميول الشاهد السائدة تتسلط فى تلك الحالة على حقيقة المشهود ، فتصوره تصوراً خاطئاً . لذلك الخطأ لديهم هو هجوم نقائص الآلة على الحقيقة (١) .

وبناء عليه يحتاج الأمر إلى موقف معتدل مجرد عن الشخصية لاكتشاف الحقيقة . فإن ما يرجع إلى الشخصية البحتة يعارض الموقف الكاشف للحقيقة

---

(١) وهو خلاف ما تقرره الفلسفة اليونانية . فان أرسطو كان يرى أن النقص النسبى الحاصل فى الأعمال والأخلاق ليس منشؤها خطأ استطاعة الرجال الذين كرسوها لها ، بل طبع مواضيعها .

(راجع : POLLOCK: Introduction to the History of the Science of Politics. p. 5.

بطبعه طابعاً غـير معتدل . والخروج عن الاعتدال فيه هو فوت الغاية ومرتع الضلال . فـكيف يمـكن إذن اتقاء هذا الضلال ، وصيانة عقولنا من الخيبة ؟

يقدم مذهب «يُوْجَ» طريقاً لذلك ، ويرشد به إلى تصفية العقل وتحسين المرآة . والطريق هو الاجتناب عما هو مختص بمـكوّنات الشخصية ، فيزف إلى الطالب مناهج يمـكن له أن يرتفع بالعمل عليها إلى علو مستحكم الأسباب ، تنعدم فيه شخصيته المـكوّنة من عواطفه وهواه . وهو علو تقدر منه ذوات المواهب الخاصة على أن ترى رؤياهم البعيدة الغور رأى العين .

إن شعورنا الطبيعى يولّى ظهره للعـالم الأبدى غير المرئى . ويضيع فى العالم المـادى الفانى منبوذاً بالعقل لأجل آثار الحواس . فحينما نرتفع عن ذاتنا الاختبارية ، لا نصل إلى سلبها بل إلى قوتهـا ، لأن الذات إلى أن تـكون مقيدة بحوادثها الاختبارية ، لا تشغل عزيمتَها

كلها ، فإن حدود تلك الحوادث المحصورة الضيقة تحول دون ذلك . ومتى علت الذات حدودَ الوجود الاختبارى تفوت الحياة بأسرها ، فأحرزنا به غناء الذات أو تضخم الشخصية ، وجذب هذا الغناء أو التضخم إلى نفسه عالَمَ التجارب بأجمعه .

وذلك لأن حين تحقق الذات شخصيتَها فى الأدوار الأولى ، بمركز معين ناشىء عن الحوادث الزمنية والمكانية ، لا يصبح عالم التجربة بأسره خاصاً بها . لذلك يجب أن يغلب تماسكنا بدائرة ضيقة من التجارب ، قبل أن نجمع فى أنفسنا عالمَ التجربة بتمامه الذى مركزه ودائرته الله والإنسان . وحينئذ نصل نحن إلى الحالة التى لا فرق فيها بين الباطن والظاهر . فمذهب « يُوْجَ » يصر على أنه يجب أن يُكبح المنظر الخارجى الباطل قبل أن تُسنح فرصة الحياة والظهور للأمثل الباطنى . ويجب أن نكف عن أن نعيش فى عالم الظلال عيشةً مخدوعةً

ضائعةً قبل أن نقدر على أن ننال الحياة الأبدية . .

فلأجل أن نتمتع بحريتنا الحقيقية يجب علينا أن نصُوَ عقلَنا ونقرّنه بالأصفاد ، فإنه هو الذى يربطنا بالأشياء الخارجية فيجعلنا عبيداً لها . قال الشاعر العربى :

والعقلُ فى عِدَةِ الوَساوِس يَطمع
وزخارفُ الدنيا تغُرُّ وتَخدَع
والمرءِ يكدح واصلًا أطماعَه
وأمامه أجل يَخُون ويَخدَع

فلن نبلغ عيشةً مقتنعةً مرضيةً مادمنا ضحية للأشياء الخارجية ، والظروف المختلفة . ففى كاتها أوبانيشاد[1] :

« كما أن ماء المطر النازل على رأس الجبل يسيل إلى جميع نواحيه كذلك الذى يرى الفرق بين الأوصاف يجرى وراءها فى جميع النواحى . إن الماء الصافى المصب

(١) راجع تعليقنا على أوبانيشاد فى صفحة ٣١ من هذا الكتاب .

فى المـاء الصافى يبقى كما هو . هكذا ياجوتم ! تـكون ذات المفـكر الذى عرف نفسه »[1] .

يشير به إلى أن العقل الإنسانى الذى لم يعرف نفسه يتيه هنا وهناك كالماء المصب على قمة الجبل . ولـكن متى عرف ذاته بصيانة عقله من التأثر من محيطه المادى اتحد بعالم الحياة الراقى الذى وراء المظاهر المادية الفانية . فإن العقل إذا أُلْقِيَ حبله على غاربه تشتت وضاع فى أخاديد الرمال من بيداء العالم المادى . فالواجب على الطالب أن يكبّله ويسوقه إلى الباطن لينال به كنزاً مخفياً .

ينشد مذهب « يُوْجَ » أنه يجب علينا أن نقهر نطقنا ونحوله إلى الإحساس ، والإحساس إلى الفـكر ، والفـكر إلى الشعور العام . حينئذ نقدر به على أن ندرك به عمق الطمأنينة الموجودة فى السرمدى . إننا

---

(١) كاتها أوبانيشاد : باب ٢ ، فقرة ١٥ .

لا يمكننا أن نبلغ العــلو المنشود إلا إذا هدأت المصادر الخمسة للعلم وهى الحواس ، وسكن العقل والفهم . والطريق لارتياد ذلك الهدوء والسكون هو تركيز أفكارنا وحواسنا فى هدف واحـــد ، ومحو الأهداف الأخرى ، وتوجيه النفس بذلك إلى اتجاه جديد حر لا يلين للدواعى المختلفة العارضة لإخضاعها ، فإنه مايضيع من قوى الفكر والفهم لدى الإنسان ، ويُبيد استعدادَ نفسه ، هو توجهه إلى الأهداف الكثيرة ، وتصادمها المنتج له الفرح والترح بأهداف أخرىٍ فى المجتمع البشري .

* * *

كانت لذلك لفلسفة « يُوْجْ » بين مذاهب الفلسفة الهندية مكانة خطيرة . فمذاهب الفلسفة الهندية الستة تباشر جميعُها مسائلَ الكائنات ، وتبحث العلاقةَ بين روح الفرد والروح العليا (أى الله) ، وتناقش طبعَ العبودية والحرية ، كما يؤكد كل منها وجهتَه الفلسفية

الخاصة به . ومع ذلك فالفكرة العامة فى جميعها هى أن إزالة الألم وبلوغ السعادة لا يمكن تحقيقهما إلا بواسطة علم الحقيقة النهائية .

إن البحث والاستدلال السبقى (a priori) يمكنهما المساعدة فى الحصول على معرفة طبع الحقيقة ، وليس فى إدراك الحقيقة النهائية نفسها . ولذلك كانت غاية فلسفة « يُوْجَ » إعانة الكفاءات المتنوعة لعلم الحقيقة النهائية .

إن أقدم الكتب المدونة فى فلسفة « يُوْجَ » من الفلسفة الهندية هو « يُوْجَ سُتْرَا » لمؤلفه « پتَانْ جَلى » الذى عاش فى القرن الثالث الميلادى[1] . وهو ينقسم إلى أربعة أقسام : فالقسم الأول منه يباشر شرح الاستغراق الفكرى . ويبيّن القسم الثانى منه طريق

(١) فى تعيين زمن پتان جلى بين العلماء والمحققين اختلاف . وهذا حسب تعيين فيلسوف الهند الكبير الدكتور السرادها كرشنن وكيل رئيس الجمهورية الهندية .



العالم پتان جلی مؤلف یوج سترا

الوصول إليه . ويشرح القسم الثالث منه القوى الخارقة التى يمكن تحصيلها بواسطة ممارسة « يُوْجَ » . ويتكلم القسم الرابع منه فى طبع النجاة أو الحرية .

فى هذا الكتاب يعلن پتان جلى أن العضوية الإنسانية يتركب من الجسم المادى ، والقوى المتحركة والأصول النفسية ، والذات . فالذات مستترة وراء الجسد

الذى يقبل الفساد ، والعقل المتململ المتبرم ، وهما يعوقان منهج « يُوجَ » .

إن اتصال الجسم القريب بالعقل ينتج حتما الألم ، والقنوط ، والتقلب فى حالة الجسم ، كما يكون من لوازم التشتت الفكرى الشهيق والزفير .

إن الصحة الجسمانية ليست غاية الحياة الإنسانية ، وإن كانت أحد شروطها الجوهرية . نحن لا يمكن أن نعتبر الإنسانية ماكينة جسدية ألصقت بها الحياة الروحانية من الخارج . بل جسد الإنسان عند « يُوْجَ » آلة لتعبير الحياة الروحانية .

هكذا يقبل « يُوْجَ » المبدأ المادى ، بدلا عن نبذه ، كجزء المسئلة الروحانية . ويتنوّع تعليم « يُوْجَ » إلى أنواع حسب طبائع الطلاب وأذواقهم . فمنها :

هَاتَها يُوْجَ

ومَنْتَرَا يُوْجَ

ولاياَ يُوْجَ

وراجَا يُوْجَ(1)

هَاتَها يُوْجَ : يهتم قبل كل شىء بتنظيم الجسم ، وذلك بالسيطرة على عضل الجسم بواسطة التمارين بوضعه فى هيئات خاصة ثابتة وهى كثيرة .

مَنْتَرَا يُوْجَ : يعتمدعلى التمارين الذِكرية بطرق ، وحركات وهيئات خاصة .

لَاياَ يُوْجَ : يقصد إدماج العقل فى الموضوع المفكّر فيه بواسطة التمارين .

رَاجَا يُوْجَ : يقصد الاتصال بالله ، وهو أهم الأنواع ، وموضع الاهتمام البالغ لبتان جلى فى مؤلفه «يُوْجَ سُتْرَا» .

فى (يُوْجَ سُتْرَا) يقدم مؤلفه پتان جلى للسيطرة

---

(1) وقد ترجم ملخصاً من هذا النوع فى مصر إلى العربية منذ زمن ونشر .

على العوائق التي تحول دون الوصول إلى الله مسلكا ذا طرق ثمانية، وهى :

١ — الامتناع .

٢ — المراقبة .

٣ — الهيئة أو الوضع .

٤ — تنظيم النَفَس .

٥ — سحب الحواس عن الأشياء الخارجية .

٦ — الانتباه الثابت .

٧ — التأمل أو التفكير .

٨ — التركيز .

التهيئة الأخلاقية :

يُصر الأول والثانى من الطرق المذكورة على تهيئة أخلاقية لممارسة « يُوْجَ » . وذلك بالعمل على مبدأ « أَهِمْسَا » أى عدم العنف[1] ، والصدق ، والأمانة ،

(١) وهو مبدأ مارسه الزعيم الهندى الشهير غاندى فى حياته وفى زعامته .

وضبط النفس عن الشهوات ، وعدم قبول الهدايا .

فالمقصود به أن يجب أن نمتنع عن الإيذاء ، وعن الكذب ، وعن السرقة ، وعن عدم ضبط النفس ، وعن الطمع .

يُفسر « أَهِمْسَا » على الأكثر بالكف عن الحقد لجميع المخلوقات الحية فى جميع الأحوال والأوقات . « فأَهِمْسَا » ليس عدم العنف بل عدم الكراهة . إن اختيار المودة ، والعطف ، والابتهاج ، والرصانة نحو الأشياء المفيدة والمضرة ، والحسنة والسيئة ينتج الهدوء والصفاء فى الفكر . فيجب أن نكون نحن مجردين عن الحسد ، وحاسّين آلام الغير ، وفى حين نكره الإثم يجب أن نعطف على الآثمين .

لا استثناء فى هذه المبادىء ، إنها حتمية فى طبعها . « فلا تقتل » أمر حتمى ، ولا يمكن أن نعرض حتميته للخطر بالقول أننا يمكن أن نقتل أعداء بلادنا ، أو الهاربين من الجيش ، أو المرتدين عن الدين ، أو كفار

البراهمة . حتى دفاع النفس أيضاً لا يسوّغ القتل .

إن هذه المبادىء مبادىء شاملة بقطع النظر عن الطبقات ، والبلاد ، والزمن ، والظروف . يجب أن يعمل عليها الجميع ، وإن لم يكن الجميع جديرون بنيل الحياة الرفيعة من التفكير .

أما المراقبة فهى تطهير الباطن والخارج ، والاقتناع ، والخشونة ، وعبادة الله .

إن العمل على هذين الطريقين ينتج رصانة ، أو حرية عن الرغبة فى الأشياء الدنيوية .

والسبيل لتحقيق ذلك عند « يُوْجَ » هو إنك كلما أغريت لنقض مبدأ من المبادىء الأخلاقية ، وجب عليك أن تعاكسه ، وذلك بطرق ثلاثة :

أولا : برد الفعل الدفاعى للمبدأ . أى إذا خَضَعتْ نفسك للإغراء ومالت ورغبت فى نقض المبدأ ، فقم برد

الفعل ضد تلك الرغبة ، وبذلك تقدر على أن تصون نفسَك من اقتراف النقض .

ثانياً : بالتعويض . أى تعوض ، وتفى رغبةَ نفسك وحاجتَها بما ليس فيه نقض لأى مبدأ .

ثالثاً : بالتسامى : أى تتسامى وترتفع عن أن تلوث نفسك بخسيسة اقتراف النقض .

بها تقدر على أن تسيطر على رغبات نفسك وتحكم على غرائزها . إن الفكر الإنسانى يسيل إلى كلتا الوجهتين : وجهة الخير ، ووجهة الشر . فإذا قصد فى اتجاهه الحريةَ والعلمَ ، فوجهته حينئذ الخير . وأما إذا قصد فى اتجاهه دُردُور الوجود ، ومال إلى عدم التميز — الفوضى ، فوجهته حينئذ الشر .

تنظيم الجسم :

يقصد الطريق الثالث والرابع من الطرق المذكورة تنظيم الجسم ، وبذلك يعترف « يُوْجَ » بأن لجسم الإنسان كرامةً ذاتيةً مثلما للعقل أو الفكر .

فالهيئة الخاصة المستمرة تساعد تثبيت الفكر ، فإننا لا يمكننا أن نثبّت حتى انتباهَنا في شيء في حالة الجري والنوم . لذلك يجب أن نضع أنفسنا في هيئة مريحة قبل أن نفكر .

إن الجسم يمكن أن يجعل أساساً إمّا لعدم القدرة على ضبط النفس ، أو للقوة الإلهية: لذلك يطلب « يُوْجَ » أن نحتاط في غذائنا ، فلا نأكل ولا نشرب ما يثير أعصابنا ، ويدفعنا إلى الحماسة والطيش .

إن تحقيق الرغبات الخسيسة من الحياة يُبيد سرورَ الروح الحقيقي . وإذا كانت الحياة الفكرية والأهداف الأخلاقية غاية الحياة ، فيجب أن تكون الحاجات الجسمانية خاضعة لتلك الغاية .

إن « يُوْجَ » يطلب السيطرة على الجسم وليس قتلَه . فالامتناع عن الانغماس في الشهوات ليس فيه قتل

الجسم . فإن « يُوْجَ » يعلن أن كمال الجسم يشمل الجمال ، والرحم ، والقوة ، وشدة الصلابة .

أما تنظيم النَفَس فتهتم به فلسفة « يُوْجَ » اهتماماً خاصًّا . إن صفاء الفكر يُنال عندها إما بواسطة زرع الفضائل ، أو بواسطة تنظيم النفَس ، فالسيطرة على النفَس تعتبر عند « يُوْجَ » ذا أثر ثابت على الفكر . وهى تلعب دوراً هاماً بخاصة فى « هَاتَها يُوْجَ » الذى يقدِّرها لكفاءتها الكبيرة فى إبراز القوى الخفية تقديراً عظيما .

سحب الحواس

أما السيطرة على الحواس فينال ذلك بسحب الحواس عن وظائفها الطبيعية الخارجية ، وبه يمكن أن يصان العقل تماماً من جميع التأثيرات الخارجية . فى نشيد « وِيْدَانْتَا » :

« كن ساكِتاً ، واعلم »

إن النظام يطلب منا أن نطرد الدوافع الشاردة والأفكار اللجوجة ؛ فواجب كل طالب الحق أن ينشأ في قلبه صومعةً ينسحب وينزوى فيها كل يوم .

التأمل أو التفكير

يقول « يُوْجَ » لعقل الإنسان المتحرك الهائم الذى يسبر غور الأرض مرة ، ويحلل ألغاز السماء مرة أخرى : إن الوصول إلى الحق لا يمكن إلا بسحب الشعور بالأعمال الخارجية ، وبالتغير الداخلى ، فا « الدهرانا » فى « يُوْجَ » هو تثبيت العقل فى مكان واحد . إنه رصانة العقل . ولا تمكث الأفكار فى الحياة العادية طويلا ، إنها تأتى وتذهب بسرعة ؛ فثبات العقل الكامل فى تلك الحالة إن حدث فلبرهة زهيدة .

إن التفكير يبلغ ذروته فى (سَامَادِهْى) أى التركيز وهو الطريق الأخير من الطرق الثمانية ، ينعدم فيه الشعور بالذاتية ، ويصبح الجسم والعقل فيه بإزاء الأثرات

الخارجيّة ميّتين ، ويبقى موضوع التفكير ، مهما كان ، أمامهما لامعاً .

فى هذه المرحلة ينال الطالب القوى الخارقة ، مثل الرؤية وراء الباب المقفل ، أو الاختفاء عن أنظار الناس أو معرفة أفكار الناس . ولكن طالب النجاة أو الحرية ينحرف عن غايته لو خضع لإغراء تلك القوى . يجب عليه أن يقاوم إغراءها ويتقدم إلى الأمام .

التركيز أو « سَامَادِهْى »

«سَامَادِهْى» أو التركيز اسم الحالة التى يجب أن يمر بها الطالب قبل نيله الحرية أو النجاة . تلك حالة وجدانية تنقطع فيها صلته بالعالم الخارجى ، هى غاية « يُوْجَ» الذى يقصد رفع الروح من وجودها المقيد الوقتى المتغير إلى حياة كاملة ثابتة .

فى هذه الحالة يحدث الاتحاد بين العالِم والمعلوم ، يوصف فيها عالِمُ شىء بصفة عالمِهِ لأجل أنه هو ذلك الشىء

ولا غير . إن الفكر والشيء المفكَّر فيه فى تلك الحالة واحد .

ومن ينال فى تلك الحالة الهدوءَ الباطنى يحوز بصيرة نافذة فى حقيقة الأشياء . ويفرق يتان جلى بين البصيرة الحاصلة بالعلم الذى يُحصل بواسطة الاستنباط والدليل النصى ، وبين البصيرة الحاصلة فى حالة (سَما دِهْى) . لأن البصيرة الأولى موضوعها الحقيقة المادية ، وليس الفكر المجرد .

أما فى البصيرة الثانية فيرى الإنسان بواسطة الروح وعيونه الجسمانية مغمضة ، ومتى نال تلك البصيرة ، تسيطر أثرها على جميع آثار الأشياء الأخرى ، فلا تَرد أفكار تلك الأشياء مطلقاً [1] .

(١) تلك حالة سميت فى التصوف الإسلامى « الكشف » . قال السيد الشريف الجرجانى : هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعانى الغيبية والأمور الحقيقية وجوداً وشهوداً . (راجع التعريفات للجرجانى طبع استانبول ص ١٢٣ - ١٣٤) .

وحين ننال علم البصيرة العالى الذى يحتضن الماضى والحال والمستقبل مع جميع أحوالها فى وحدة جامعة نبلغ الكمال النهائى .

وإلى أن يصل الطالب هذه المرحلة — سَامَادِهْى يكون نهجه سلبياً ، ولكن عند بلوغه إياها يصبح إيجابياً ، إذ فيها ينزوى الطالب فى نفسه ، فلن يبقى هناك فوضى التصادم بين العقل والنفس . إذ يعتقد « يُوْجَ » أن العقل مثل الرحى التى تطحن ما نضع فيها من القمح إلى دقيق ، ولكننا إذا لم نضع فيها شيئاً تنطحن بنفسها . كذلك حينما نجرد العقل عن تقلباته ، يقف عمله ويتحول إلى حالة سلبية تماماً ، وتدخل حينئذ فى هدوء لا يمسه الضوضاء المستمر الخارجى . أنها حالة غامضة لا يدركها العقل تظهر نتيجةً للتركيز العميق . لا يمكننا أن نصفها وصفاً مطابقاً لها . لذلك قال « وِيَاسَا » شارح « يُوْجَ » :

« إن يُوْجَ يجب أن يُعرف بيُوْجَ ، ويصبح يُوْجَ جلياً واضحاً بواسطة يُوْجَ ، ومن يجدّ ليُوْجَ يرتاح به إلى الأبد » .

الحرية :

وباجتياز حالة « سَامَادِهْى » ينال الطالب الحرية . وما الحرية إلا إدراك الطبيعة الحقيقية لذاتنا التى كانت أخفتها الأدناس الكثيرة ، ولم يكن ممكناً لنا أن نتخلص منها إلا بالجدّ المنظم .

إن « يُوْجَ » يؤكد أن الفلسفة لا يمكن أن تنقذنا إننا ما نحتاج إليه ليست احتيالات المباحث الفنية بل السيطرة على الرغبة . يجب علينا أن نقهر شغب العواطف والهوى فى داخلنا . أن الفيلسوف الحقيق هو طبيب الروح الذى يساعدنا لننقذ أنفسنا من عبودية الرغبة .

الخاتمـــة :

يقرر « يُوْجَ » أن لحياتنا جميعــاً مستودعات ، ولا يوجد ببالنا حتى هجس للاستسقاء منها .

يصف لنا (يُوْجَ) الطرق للبلوغ إلى أعمق المستوى لوظائفنا . وليس نظامه إلا تطهير الجسم والعقل والنفس استعداداً لإحراز النظر العميق .

لمـا كانت حياة الإنسان تتوقف على طبع عقله، كان فى إمكانه بالاستمرار تغيير طبعه بالسيطرة على عقله .

إننا بالإيمان والتركيز الفـكرى يمـكن أن نتق حتى نقائصنا .

ويعلن « يُوْجَ » أن الحدود العادية لنظر الإنسان ليست حدود العـــالم . إن هناك عوالم أخرى غـير ما يكشفه لنا حواسنا ، وكذلك حواس أخرى غير التى نشارك بها الحيوانات الدنيا ، وقوى أخرى غير التى للطبيعة المـادية .

إن كثيرا منا يذهب وعيونه مغمضة نصفها ، وعقله فى ركود ، وقلبه منقبض ، فمن النادر أن يتجرد أحد من تلك الحالة ويحوز دقائقَ قليلةً من النظر والانتباه ولـــكن سرعان أن تأخذه الغفلة الناعسة مرة أخرى .

يطلب «يُوْجَ» إدراك الإمكانات الروحية فى العزلة والسكوت وتحويل الوميض الخافض لدقائق النظر العابرة إلى النور الثابت الذى يمكن أن يضىء الحياة بأسرها إلى نهايتها .

هذا آخر ما بدا لنا فى الموضوع ، ونحمد الله أولاً وآخراً ونشكره ، ونصلى على نبيه وعلى آله وأصحابه ومن تبعهم بإحسان ، وندعو منـــه سبحانه وتعالى أن يطهر نفوسنا ، وينوّر قلوبنا ويغمرنا بفيض من نوره ، ويسبغنا بقربه لديه ، ويرزقنا الصواب فى الأقوال ، والصلاح فى الأعمال ، وهو سميع مجيب الدعوات .



تصويب الخطأ

صفحة	سطر	خطأ	صواب
٢١	٢	حسن	أحسن
٢٢	١٣	ينتح	ينتج
٢٨	١٣	Prineipaɪ	Principal
٢٩	١٥	Emtnent	Eminent
٣٣	١٢	أن الاثنائية	أن لا" ثنائية
٤٧	١٠	معول	معمول
٤٨	٢	معول	معمول
٥٨	٢	وفلسفة	والفلسفة
٦٣	٥	Exotesic	Exoteric
١١١	١٣	بقربه	بقربة

فهرس المطالب

فهرس الأعلام

حرف التاء في جنب رقم الصفحة تدل على أن ذكره في التعليقات

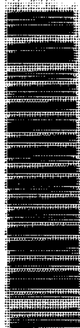
INDIAN PHILOSOPHY

STUDY OF SOME OF ITS ASPECTS COMPARED WITH WESTERN PHILOSOPHY

By

EL-SAYID ABU-EL-NASR AHMAD EL-HUSAINI

FIRST EDITION



Could be purchased from the Author
and the famous bookshops in Cairo.

Printed by IMP. MISR S.A.E. — CAIRO